Mor.

<36616683050016

S

<36616683050016

Bayer. Staatsbibliothek

Mor. 8.94

Die
von der geoffenbarten Religion
unterstützte

Moralphilosophie,

oder

Moraltheologie

nach dem Entwurfe
der
Wiener Studienverbesserung,
zur
Bildung
Gott und dem Staat ergebener
Bürger.

Verfaßt
von
P. Theodor Schmiedel
Franziskaner der böhmischen Provinz.

Erster Band.

WIEN,
gedruckt bey Joh. Thomas Edl. von Trattnern,
k. k. Hofbuchdruckern und Buchhändlern.

1787.

So gebet also dem Kaiser, was des Kaisers ist,

Und Gott, was Gottes ist. Matth. 22, 21.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorerinnerung
an den Freund der Wahrheit.

Ich will dir, Freund der Wahrheit! die Ursache entdecken, die mich zur Verfassung der gegenwärtigen Moral bewog, damit du nicht schon im voraus dem Ausspruch machest, diese Moral sey nur geschrieben, um der Welt ein Buch von jener Materie mitzutheilen, von welcher sie ohnehin Bücher genug hat.

Ich konnte es nie leiden, daß die Moraltheologie eine solche Gestalt hätte, wie wenn sie nicht alle Christen, sondern nur diejenigen Wenigen angienge, die sich deswegen mit ihr bekannt machen, weil sie sich dem Beichtvateramt widmen.

Wie? dachte ich öfters, die Moraltheologie, die doch die Regeln eines christlichen Lebens enthält, die von dem Betragen des christlichen Bürgers urtheilet, soll keine gemeinnützige Wissenschaft seyn? Man schreibt in unsern Zeiten Moralphilosophien für alle Stände: warum sollte die Moraltheologie ein Buch für einzelne Personen seyn, besonders da der Bürger christlicher Staaten, wenn er ein Philosoph ist, doch immer ein christlicher Philosoph seyn soll; und da auch sie, die Moraltheologie an und für sich doch immer nichts anders ist, als die Moralphilosophie, die durch die göttliche Offenbarung zu ihrer Vollkommenheit gelanget.

Ich trachtete daher die Moraltheologie als ein Buch zu verfassen, welches sowohl die sonst in dieser Wissenschaft vorkommenden theoretischen Grundsätze beybehielte, welches aber zugleich zum wenigsten da, wo es sich thun ließ, eine praktische Anleitung zur Bildung Gott und dem Staat ergebener Bürger seyn sollte. Nun konnte ich diese praktische Anleitung hier freylich nicht so anbringen, wie wenn ich nur von derselben ausdrücklich handelte; doch vermuthe ich diesem Endzwecke, theils durch die Anzeigung des erha-

benen Ursprunges aller moralischen Verbindlichkeiten, theils auch durch die hier und da eingeschalteten Beweggründe und Mittel zur leichteren Befolgung der christlichen und bürgerlichen Pflichten, so nahe gekommen zu seyn, als es in einem Buche, das zugleich theoretisch und praktisch seyn sollte, nur thunlich war.

Obwohl ich aber gegenwärtige Moral auf eine solche Art vortrage, daß sie zur Beurtheilung oder Auflösung gewöhnlicher Gewissensfälle, wenigstens so hinreichend seyn mag, als andere Bücher dieser Gattung in unserem Jahrzehend sind; nichts destoweniger enthält sie deswegen, weil ich sie zu einem gemeinnützigen Buche umstalten will, nicht eine völlige Casuistik. Ich bin hierinnfalls der Meinung eines gewissen Schriftstellers, der da sagt: „Die Casuistik verlieret sich, und höret auf eine besondere Wissenschaft zu seyn, wenn die Moral gründlicher und die Kenntniß derselben allgemeiner wird; weil unnütze Scrupel alsdenn wegfallen, und vernünftige dem Gewissen eines jeden zur Beantwortung überlassen werden können. Aus gleichem Grunde ist es sicherer und nützlicher, dem Handelsmann (dieß ließ sich auch von Leuten eines anderen Gewerbes sagen) in

allgemeinen zu unterrichten, worauf er zu sehen, wie er die Untersuchung anzustellen habe, wenn er die in seinen Geschäften vorkommenden Collisionsfälle selbst richtig entscheiden soll, als sie für ihn zum voraus zu entscheiden. „

Nichts schien mir zu meinem Vorhaben nützlicher und nothwendiger zu seyn, als die weitschichtigsten Materien der Moraltheologie in eine Verbindung zu bringen, die von einer systematischen Ordnung nicht abwich. Denn ich bin von der Meinung verfangen, daß ein von einem ernsthaften Stoffe ohne systematische Ordnung verfaßtes Buch so etwas sey, was ein Gespräch ist, in welchem man von einem auf den andern springt. Das Gespräch wird zu einem Geschwätze.

Zur Richtigkeit einer Wissenschaft, von welcher Eigenschaft die christliche Moral doch wohl immer zu empfehlen seyn sollte, trägt die systematische Ordnung das Meiste bey Hätte man sich an diese gehalten, dann dürften wohl manche Dinge in der Casuistik nicht vorgefallen seyn, die sich mit der ächten Moralphilosophie nicht vertragen. Wenn es erlaubt ist einen moraltheologischen Satz, der mit den andern vermög seines Inhalts

keine

keine Verbindung hat, mit einer Ursache zu bestätigen, die aus was immer für einer, auch ächten, Quelle geschöpfet wird, die aber auch mit den vorhergehenden Sätzen keinen Zusammenhang verräth, dann werden zuletzt alle Sätze zusammgenommen dasjenige seyn, was das Gespräch ist, dem die Ordnung abgeht. Trüge die Mathematik bald einen Satz von den krummen Linien, bald einen andern von dem Dreyecke, gleich darauf einen von der Decimalrechnung vor; so dürfte wohl auch in dieser sonst richtigsten Wissenschaft aus der Unordnung des Lehrgebäudes Unrichtigkeit der Lehre entstehen.

Diese systematische Verbindung der moraltheologischen Materien scheint auch dazu zu dienen, daß die Moraltheologie weder in eine leichtsinnige Verdrehung der ächten christlichen Sittenlehre ausarte, noch durch übertriebene Sittenregeln zu schwer und unausüblich werde. Die Lehre der Moral, der man einen festen Grundsatz, den die Vernunft, oder die Offenbarung ausspricht, zum Grundstein leget, wird sich so leicht nicht in Laxität oder Rigorosität verlieren, wenn man die folgenden Sätze nach dem ersten Grundsatze abwiegt, und sich dabey zur Bestätigung der fol-

genden Sätze keine andere Grundsätze zu wählen erlaubt, als welche den vorhergehenden schon angemessen sind.

Wenn man aber heut zu Tage die Laxität aus der christlichen Moral verbannet hat, warum will man noch Rigorosität einführen, die doch immer noch mehr Unheil, als die erstere, verursacht? Die Laxität öfnet den Weg zu Uebertretungen; die Rigorosität verschließt den Weg zur Tugend. „Alle Gesetze, sagt ein gewisser Schriftsteller, die das Gleichgültige wesentlich machen, machen das Wesentliche gleichgültig; und alle Sittenlehre, die den willkührlichen übertriebenen Tugenden zu grossen Werth giebt, setzt die wahre simple Tugend in eben dem Grade in unsrer Achtung herunter, und mindert zugleich den Abscheu von wirklichen Lastern.„

Jene Herren Moralisten mögen zusehen, ob sie nicht an manchen Vernachläßigungen christlicher Verbindlichkeiten Theil nehmen, wenn sie diese so vortragen, daß es scheine, der Mensch müßte noch einen höhern Beruf, als jenen eines Christen haben, um diesen Verbindlichkeiten genugthun zu können. Wie viele wird man wohl zur Rechtschaf-

schaffenheit verleiten, wenn man den Leuten mit einer überspannten Lehre den Kopf erwärmet, das Herz kalt läßt? Was bist du mir für ein Buß-prediger, der du den Gefallenen zur Busse einla-dest, und demselben, um ihm zur Busse Lust zu machen, die Busse recht schreckbar vorstellest?

Der gelehrte Herr Pitroff schreibt von der Heilungsart der Verbrechen folgendes: „Sollte man ja den Sünder gelinder behandeln, als er verdient: so ist es immer verzeihlicher die Strafe erleichtert als erschweret zu haben. Mitleiden läßt sich vor Gott leichter verantworten, als Strenge. Wo der Hausvater freygebig ist, da muß der Haushalter nicht karg thun; und wenn Gott gerne nachsehen will, was hat denn der Priester toll zu thun? „

Und ist es etwas wenigeres, als den Bogen bis zum Brechen spannen, oder eine Sache bis zum auffallenden Widerspruche übertreiben, wenn man für einen zur Busse erforderlichen Vorsatz nur denjenigen annimmt, kraft dessen man **nicht mehr** sündiget, und wenn man doch zugleich die Lehre der Kirche empfiehlt, daß man

die durch die Buſſe erlangte Rechtfertigung, durch die Sünde wieder verlieren könne?

Uibrigens enthalte ich mich der Methode einen moraliſchen Satz durch das Anſehen verſchiedener Schriftſteller zu erproben. Ich vermuthe, die Sittenlehre müſſe auf eine Art vorgetragen werden, die kein Mistrauen des Verfaſſers auf ſeine eigene Lehre, oder ein Bedenken über die Richtigkeit derſelben verräth. Und was anders als ein dergleichen Mistrauen kann es wohl ſeyn, wenn man dem Leſer ſaget, daß dieſer oder jener Author auch der nämlichen Meinung ſey, die man ihm beybringen will? Ich nehme jene Lehren aus, die man nur aus der Schrift, oder aus der Uebergabe der Väter zu erproben hat; abſchon auch da nicht eine jede Stelle die Erprobung eines jeden Satzes ſeyn kann, wenn jene nur von dem Innhalt deſſen eine Sylbe enthält.

Wie gut wäre man mit der chriſtlichen Sittenlehre daran, wenn man ihre Sätze aus den Grundſätzen der Vernunft, und dazumal, wenn uns die Vernunft verläßt, auch aus der von der Kirche anerkannten Offenbarung, oder der von ihr beſtimmten Lehre beſtätigte. Denn ſo hoch

man

man auch die Offenbarung schätzt, so angenehm ist es doch immer dem Vernünftigen, wenn er den Zusammenhang der ihm vorgeschriebenen Sittenlehre mit den Grundsätzen der Vernunft einsieht. Aber nur nach einem Worte eines heiligen Vaters schnappen, ohne darauf zu sehen, ob seine Bedeutung zu dem gemachten Vortrage paßt, das ist, nebst dem, daß es immer ein heiliger Betrug bleibt, nur ein Unternehmen derer, die dem fremden Verstande nichts als Blödigkeit zumuthen. Und überhaupt ist mir das Texteitiren dort, wo es nicht nöthig ist, allezeit verdächtig, weil man dadurch die Aufmerksamkeit des Lesers von dem, was ihm vorgetragen wird, abwendet, und auf das, was vielleicht in der Stelle des fremden Schriftstellers erhaben ist, hinlenket.

Ich nenne bey mancher Stelle, die ich nach dem ganzen Inhalt und Vortrag aus einem fremden Buche anführe, nicht immer den Verfasser, theils weil ihn der Kenner aus der angeführten Stelle ohnehin nicht verkennet, theils weil es gewisse Leute giebt, denen manche Wahrheit nicht willkommen ist, wenn sie von einem Manne herrühret, von dem sie der Sprache, der Nation, der Religion nach getrennet sind. Wer weiß nicht,

daß

daß in unsern Jahrhundert, so philosophisch, als es immer ist, auch manchmal die Wahrheit (ich dürfte aus der leidigen Erfahrung sagen: auch von grossen Philosophen —) nach der Farbe und Figur des Rockes, den der trägt, der sie vorbringt, beurtheilet wird.

Ich schrieb diese Moral in deutscher Sprache, um sie allgemeiner zu machen. Und wenn die Pastoral deutsch verfasset ist, die doch eigentlich den Pastor angeht; warum soll die Moraltheologie nur lateinisch seyn, da sie doch die allgemeinsten Sittenregeln enthält?

Solltest du, Freund der Wahrheit! finden, daß diese Moral nicht gänzlich dem Endzwecke eines gemeinnützigen Buches entspreche: so betrachte sie zum wenigsten als einen Versuche durch den ich erfahren wollte, ob die Moraltheologie nicht zugleich theoretisch und praktisch, oder zugleich eine Betrachtung des Verstandes, wie auch eine Beschäftigung des Herzens seyn könnte. Heil und Seegen ruhe auf einem jeden Freund der Wahrheit und des Wohls seiner Mitmenschen, der in einem gleichen Versuche sich mit dem gewünschtem Erfolge wird trösten können!

Entwurf

des ersten Bandes der gegenwärtigen Moral.

Eingang

von dem letzten Entzwecke und der Glückseligkeit des Menschen, wie auch von dem Umfange der Moralität.

Seite

§. 1. Der Endzweck der Schöpfung. 1

§. 2. Der Endzweck des Menschen. 2

§. 3. Dieses Endzweckes wegen soll der Mensch alle seine Handlungen vornehmen. 3

§. 4. Verschiedenheit der menschlichen Handlungen. —

§. 5. Alle die Handlungen müssen zum letzten Endzwecke bestimmet seyn. 4

§. 6. Die Erreichung des letzten Endzweckes ist die Glückseligkeit des Menschen. 5

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

§. 7.

Seite

§. 7. Dem Menschen ist es möglich seinen Endzweck zu besitzen. 6

§. 8. Und dieß so wohl in dem künftigen, als auch in dem gegenwärtigen Lebenszustande. —

§. 9. Der Mensch kann in beyden Lebenszuständen glückselig seyn. 7

§. 10. Die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebenszustandes ist von der Glückseligkeit des künftigen Lebenszustandes, der Wesenheit nach, nicht unterschieden. 13

§. 11. Irrige Meinung von der Glückseligkeit des Menschen. 14

§. 12. Der ganze Umfang der Moralität. 15

§. 13. Pflichten und ihr Ursprung. —

§. 14. Hauptabtheilung der Pflichten. 17

§. 15. Pflichten gegen Gott. —

§. 16. Pflichten gegen sich selbst. 19

§. 17. Pflichten gegen Andere. —

§. 18. Pflichten gegen den bürgerlichen Staat. 21

§. 19. Innhalt der gegenwärtigen Moral. 22

§. 20. Etwas über den Namen dieser Moral. 23

Erste

Erste Abhandlung

von den freyen Handlungen des Menschen und den moralischen Gesetzen.

Erster Abschnitt

von den freyen Handlungen des Menschen.

Erstes Hauptstück

von der Natur der freyen Handlungen des Menschen.

Seite

§. 21. Begriff von der freyen Handlung. 26

§. 22. Eine nur willige Handlung. —

§. 23. Die zu einer freyen Handlung erforderliche Willensfreyheit. 27

§. 24. Die zur Willensfreyheit erforderliche Erkenntniß. 28

§. 25. Eine völlig freywillige, und eine nicht völlig freywillige Handlung. —

§. 26. Eine ihrem Ursprung nach freywillige Handlung. 29

§. 27. Die Willensfreyheit wird durch Zwang gehemmet. 30

§. 28. Durch Furcht. 31

§. 29. Durch Begierlichkeit. 32

§. 30. Durch Unwissenheit. 34

Seite

§. 31. Richtschnur für alle Vorfälle einer Unwissenheit. 34

§. 32. Vergessenheit und Mangel der Achtsamkeit. 35

Das zweyte Hauptstück

von der moralischen Güte und Bosheit der freyen Handlungen.

§. 33. Begriff von moralischen Güte und Bosheit. 36

§. 34. Alle freye Handlungen sollen moralisch gut seyn. 37

§. 35. Für alle freye Handlungen ist ein moralisches Gesetz vorgeschrieben. —

§. 36. Verschiedenheit der moralischen Güte und Bosheit freyer Handlungen. 38

§. 37. Eine einerseits moralisch gute, andererseits moralisch böse Handlung. 39

§. 38. Eine von einer Seit moralische böse Handlung ist nicht gänzlich moralisch bös. —

§. 39. Ursprung der moralischen Güte und Bosheit freyer Handlungen. —

§. 40. Gewissensausspruch über die moralische Güte oder Bosheit freyer Handlungen. 41

§. 41. Der Gewissensausspruch geht der Handlung vor, oder folgt derselben. 43

§. 42. Die moralische Güte oder Bosheit der Handlung hängt nur von dem vorhergehenden Gewissensausspruch ab. 44

§. 43. Der theoretische und praktische Gewissensausspruch. 46
§. 44. Nothwendige Bedingniß des Gewissensausspruches. 50
§. 45. Der Wille soll dem Gewissensausspruche nicht widerstreben. —
§. 46. Das Gewissensurtheil ist kein Gesetz. 52
§. 47. Von der Gewißheit des Gewissensausspruches. —
§. 48. Die grössere Wahrscheinlichkeit hebt die kleinere auf. 53
§. 49. Von dem Zweifel. 54
§. 50. Was der Wille in dem Zustande des Zweifeln zu thun habe. 55
§. 51. Die Handlung, von der man zweifelt, ob sie moralisch gut oder bös sey, ist nie auszuüben. 58
§. 52. Von dem Vorfalle des mit der Freyheit streitenden Gesetzes, oder der mit dem Gesetze streitenden Freyheit. 59

Das dritte Hauptstück

von der Würde der freyen Handlungen.

§. 53. Von der Gnade überhaupt. 60
§. 54. Die heiligmachende Gnade. 61
§. 55. Wirkliche Gnaden. 63
§. 56. Verdienstliche Handlungen. 64
§. 57. Ohne heiligmachende Gnade ausgeübte moralisch gute Handlungen. —

Seite

§. 58. Die ohne heiligmachende Gnade ausgeübten, sonst moralisch guten Handlungen sind keine Sünden. 65

Zweyter Abschnitt

von den moralischen Gesetzen.

Erstes Hauptstück

von der Natur der moralischen Gesetze.

§. 59. Der Ursprung phisischer und moralischer Gesetze. 67

§. 60. Erklärung der moralischen Gesetze. 69

§. 61. Gesetzgeber. 71

§. 62. Endzweck der moralischen Gesetze. 72

§. 63. Wem der Gesetze unterworfen sey. 74

§. 64. Der Gegenstand der Gesetze. 75

§. 65. Verschiedenheit der Gesetze in Betracht ihres Gegenstandes. 76

§. 66. Der zureichende Grund der Gesetze. 78

§. 67. Kraft und Wirkung der Gesetze. 80

§. 68. Ursprung der wirksamen Verbindlichkeit der Gesetze. 82

§. 69. Die Kraft der Verbindlichkeit gehöret zur Natur eines jedweden Gesetzes. 84

§. 70. Strafgesetze. 85

§. 71. Die einen moralischen Effekt aufhebenden Gesetze. 86

Das zweyte Hauptstück

von der Kundmachung der Gesetze.

Seite

§. 72. Von dieser Kundmachung überhaupt. 88

§. 73. Kundmachung der Naturgesetze. 89

§. 74. Kundmachung der göttlichen willkührlichen Gesetze. 90

§. 75. Kundmachung der politischen Gesetze. 91

§. 76. Kundmachung der religiösen Gesetze. 92

§. 77. Von der Begnehmigung des Volkes erhält das Gesetz keine Kraft der Verbindlichkeit. —

Das dritte Hauptstück

von dem Aufhören des Gesetzes.

§. 78. Von diesem Aufhören überhaupt. 93

§. 79. Zureichende Ursache zum Aufhören eines Gesetzes. 5

§. 80. Aufhebung und Abbruch der Gesetze. 96

§. 81. Aufhebung und Abbruch der Gesetze durch Dispensation. 97

§. 82. Gewalt zu Dispensiren. —

§. 83. Die zur Erhaltung der Dispensation erforderliche Ursache. 99

§. 84. Von dem Vorfalle einer so genannten Auslegung eines Gesetzes. 102

Das vierte Hauptstück
von der Gewohnheit.

Seite

§. 85. Von der Gewohnheit überhaupt. 105

§. 86. Verschiedene Gewohnheiten. —

§. 87. Bedingnisse zur Gewohnheit. 106

§. 88. Die Handlung, durch welche eine gesetzmäßige Gewohnheit eingeführet wird. 109

§. 89. Kraft und Wirkung einer gesetzmäßigen Gewohnheit. 112

Das fünfte Hauptstück
von dem Naturgesetze.

§. 90. Von dem Daseyn des Naturgesetzes. 115

§. 91. Merkmal des durch das Naturgesetze gebotenen Guten, verbotenen Bösen. 117

§. 92. Die Klarheit des Verstandes. —

§. 93. Das moralische Gefühl. 120

§. 94. Von einigen Verbindlichkeiten, die durch das moralische Gefühl bekannt werden. 126

§. 95. Der allgemeine Menschensinn. 129

§. 96. Die Materie des Naturgesetzes ist nothwendig. 131

§. 97. Die Materie des Naturgesetzes ist unabänderlich. 132

§. 98. Zusammenhang der Naturgesetze mit der Natur des Menschen. 133

§. 99. Ursache des innerlichen Guten, und Bösen. —

Das

Seite

Das sechste Hauptstück

von dem göttlichen willkührlichen Gesetze.

§. 100. Von diesem Gesetze überhaupt. 137

§. 101. Das alte Gesetz. 138

§. 102. Das neue Gesetz. 139

§. 103. Dieß Gesetz ist theils schriftlich verfaßt, theils in der Uebergabe enthalten. 140

Das siebente Hauptstück

von den menschlichen Gesetzen.

§. 104. Das religiose Gesetz. 141

§. 105. Endzweck des religiösen Gesetzes. —

§. 106. Urheber der religiösen Gesetze. 142

§. 107. Allgemeine religiöse Gesetze. 143

§. 108. Nicht allgemeine religiöse Gesetze. 144

§. 109. Das Subjekt religiöser Gesetze. —

§. 110. Der Gegenstand des religiösen Gesetzes. 149

Das achte Hauptstück

von dem politischen Gesetze.

§. 111. Die Natur des politischen Gesetzes. 150

§. 112. Der Endzweck des bürgerlichen Gesetzes. 151

§. 113. Urheber der bürgerlichen Gesetze. 152

Seite

114. Der Gegenstand bürgerlicher Gesetze. 152

115. Das Subjekt des bürgerlichen Gesetzes. 154

Das neunte Hauptstück

von dem scheinbaren Zusammenstossen der Gesetze.

§. 116. Kein Gesetz ist dem anderen entgegengesetzt. 155

§. 117. Von dem Vorfalle, wenn zwey Gesetze entgegengesetzte Dinge gebieten, oder verbieten. 156

§. 118. Die Gesetze scheinen nur zusammenzustossen. —

§. 119. In der scheinbaren Zusammenstossung der Gesetze ist das gebietende Gesetz scheinbar, das verbietende das wahre. 157

§. 120. In dem scheinbaren Zusammenstossen der Gesetze ist jenes ein wahres Gesetz, durch welches ein wichtigeres Gut, jenes nur ein scheinbares, durch welches ein geringeres Gut erhalten wird. —

§. 121. Das Gesetz, durch welches ein grösseres Uebel verhütet wird, ist in der scheinbaren Zusammenstossung der Gesetze das wahre. 158

§. 122. Das Zusammenstossen des Naturgesetzes mit einem jedweden anderen Gesetze. 159

§. 123. Das Zusammenstossen eines Gesetzes von Erhaltung des eigenen, mit dem Gesetze von Erhaltung eines fremden Gutes. —

Seite

Das zehnte Hauptstück

von dem Lohn und der Strafe, die auf die Befolgung oder Vernachlässigung der Gesetze folgen.

§. 124. Der Lohn für die Befolgung aller Gesetze. 160

§. 125. Zeitliche und ewige Belohnung. 161

§. 126. Die Strafe für die Uebertretung jedweder Gesetze. 162

§. 127. Zeitliche und ewige Strafe. 163

§. 128. Besondere Strafen für die Uebertretung der menschlichen Gesetze. 165

§. 129. Ursprung der Macht in dem politischen Staat auf die Befolgung der Gesetze mit Strafen zu dringen. 166

§. 130. Der Ursprung der Macht in dem Religionsstand auf die Befolgung der Gesetze mit Strafen zu dringen. 167

§. 131. Von dem besonderen Lohn für die Befolgung menschlicher Gesetze. 168

Zweyte Abhandlung
von den Pflichten gegen Gott.
Erster Abschnitt
von der innerlichen Verehrung Gottes.
Erstes Hauptstück
von dem Erkenntniß Gottes und dem Glauben.

§. 132 Die Erkenntniß Gottes ist der Anfang aller Pflichten. 170

§. 133. Die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen. 171

§. 134. Die Erkenntniß Gottes soll, dieser ersten Pflicht gemäß, lebhaft seyn. 172

§. 135. Erkenntniß Gottes und der Offenbarung, oder der Glaube. 175

§. 136. Begriff von einer göttlichen Tugend. 176

§. 137. Der Gegenstand des Glaubens. 177

§. 138. Der Richter in Glaubenssachen. 178

§. 139. Der Ausspruch der Kirche, ob etwas wahre Offenbarung sey, ist untrüglich. 179

§. 140. Die Erweckung des Glaubens. 180

§. 141. Die Grundlehren des Glaubens. 182

§. 142. Der Beweggrund des Glaubens. 184

§. 143.

Seite

§. 143. Pflichten im Glaubensgeschäffte. 186

§. 144. Pflicht den Glauben zu erwecken. 187

§. 145. Pflicht der erkannten Glaubenslehre den Beyfall nie zu entziehen. 188

§. 146. Pflicht den Glauben zu bekennen. 190

§. 147. Uebertretung der Glaubenspflichten. 191

Das zweyte Hauptstück
von der Liebe Gottes.

§. 148. Auf die Pflicht des Glaubens folgt die Pflicht der Liebe. 193

§. 149. Natur der Liebe überhaupt. 194

§. 150. Die Liebe Gottes ist eine göttliche Tugend. 195

§. 151. Der Gegenstand der Liebe. 196

§. 152. Der Beweggrund der Liebe. —

§. 153. Charakter der Liebe Gottes. 197

§. 154. Die Pflicht Gott zu lieben. 200

§. 155. Umfang dieser Pflicht. 201

§. 156. Das bestimmte Maaß der Liebe. 203

§. 157. Pflicht die Liebe Gottes zu erwecken. 205

§. 158. Die Uebertretung der Pflicht der Liebe. 208

Das dritte Hauptstück
von der Hoffnung.

§. 159. Natur der Hoffnung. 210

§. 160. Die Hoffnung eine göttliche Tugend. —

Seite

§. 161. Der Gegenstand der Hoffnung. 211

§. 162. Der Beweggrund der Hoffnung. 212

§. 163. Pflicht im Betreff unseres Verlangens nach dem Besitze des letzten Endzweckes. 214

§. 164. Pflicht im Betreff unsers Verlangens nach dem Mitteln zum seligsten Endzwecke. 216

§. 165. Vergehungen wider diese Pflichten. 218

Das vierte Hauptstück

von andern Gemüthsneigungen gegen das höchste Wesen.

§. 166. Freude an Gott. 220

§. 167. Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen. 222

§. 168. Dankbarkeit gegen den höchsten Wohlthäter. 224

§. 169. Fortsetzung. 227

§. 170. Vertrauen auf Gott. 229

§. 171. Gehorsam. 231

§. 172. Gottesfurcht. 232

§. 173. Andacht. 235

Zweyter Abschnitt

von der äusserlichen Verehrung Gottes, oder von dem Gottesdienste.

Erstes Hauptstück

von dem Gottesdienste überhaupt.

§. 174. Der Gottesdienst. 239

§. 175. Mittelbarer und unmittelbarer Gottesdienst. —

Seite

§. 176. Innerlicher und äusserlicher Gottesdienst. 240

§. 177. Pflicht gottesdienstliche Handlungen auszuüben. 241

§. 178. Verbindlichkeit zu äusserlichen religiösen Handlungen. —

§. 179. Gesellschaftlicher, öffentlicher und Privatgottesdienst. 243

§. 180. Man ist zu beyden Gattungen des Gottesdienstes verbunden. —

Das zweyte Hauptstück

von dem mittelbaren Gottesdienst.

§. 181. Nachahmung Gottes. 245

§. 182. Verehrung Gottes durch alle freye Handlungen. 248

Das dritte Hauptstück

von dem unmittelbaren Gottesdienst und zwar

§. 183. Von dem Gebethe. 251

§. 184. Das zum Gebethe erforderliche Vertrauen auf Gott. 254

§. 185. Beharrlichkeit im Gebethe. 255

§. 186. Göttlicher Beystand. 256

§. 187. Um was man bethen soll. 258

§. 188. Die Wirkung des Gebeths. 260

§. 189. Pflicht zu bethen. 261

§. 190.

Seite

§. 190. Anbethung Gottes. 263

§. 191. Das Lob Gottes. 266

§. 192. Die Betrachtung. 270

§. 193. Von der Zeit, die man dem Gebethe widmen soll. 274

§. 194. Verehrung Gottes durch die Verehrung und Anrufung der Heiligen. 279

Das vierte Hauptstück

von dem Gelübde.

§. 195. Begriff von dem Gelübde. 283

§. 196. Ein feyerliches und nicht feyerliches Gelübd. 284

§. 197. Verbindlichkeit des Gelübdes. —

§. 198. Die Auflösung des Gelübdes. 285

§. 199. Die Verwandlung eines Gelübdes. 287

§. 200. Die Nachlassung des Gelübdes. —

§. 201. Die zur Nachlassung des Gelübdes erforderliche Ursache. 288

Das fünfte Hauptstück

von dem Eyde.

§. 202. Begriff von dem Eyde. 291

§. 203. Wichtigkeit eines Eydes. 292

§. 204. Der Eyd kann auch Pflicht seyn. 293

§. 205. Verbindlichkeit des Eydes. 294

Seite

§. 206. Erforderliche Bedingnisse zu dem Eyde. 295

§. 207. Die Ursachen, wegen welcher die Verbindlichkeit eines Versprechenseydes aufgelöset wird. 299

§. 208. Die Dispensation. 301

Das sechste Hauptstück

von dem Opfer.

§. 209. Begriff von dem Opfer. 302

§. 210. Das Naturgesetz gebietet Gott mit Opfer zu verehren. 304

§. 211. Das Opfer in dem Gnadengesetze. 305

§. 212. Dieß Opfer ist jenes der heiligen Messe. 305

§. 213. Der Priester des Meßopfers. 307

§. 214. Die sinnliche Sache, die geopfert wird. 309

§. 215. Die Veränderung der sinnlichen Sache in dem Altarsopfer. 310

§. 216. Das Opfer des Altars ist mit jenen des Kreuzes einerley. 312

§. 217. Die Eigenschaften dieses Opfers. 314

§. 218. Die Wirkungen des Altarsopfers. 315

§. 219. Von dem unendlichen Werth des Meßopfers. 318

§. 220. Für wem das Meßopfer geopfert werden könne. 319

§. 221. Von der natürlichen Verbindlichkeit dem Meßopfer beyzuwohnen. 321

Dritter Abschnitt

von den religiösen Gesetzen oder allgemeinen Kirchengeboten, die sich auf den Gottesdienst beziehen.

Erstes Hauptstück

von der Heiligung gewisser Tage.

		Seite
§. 222.	Zusammenhang.	325
§. 223.	Das erste Kirchengebot:	326
§. 224.	Was zur Heiligung der heiligen Tage erfordert werde.	327
§. 225.	Die Milderung dieses Gebots.	329
§. 226.	Endabsicht der Kirche durch das Gebot te: knechtlichen Arbeit an den heiligen Tagen.	326

Das zweyte Hauptstück

von dem zweyten Kirchengebote.

§. 227.	Der Innhalt dieses Gebots.	331
§. 228.	Endabsicht der Kirche in der Verordnung dieses allgemeinen Gesetzes.	—
§. 229.	Dieß Gebot erstreckt sich auf die Anhörung der ganzen Messe.	337
§. 230.	Ausnahme von diesem Gebote.	338

Das

Das dritte Hauptstück

von dem dritten und vierten Kirchengebote.

Seite

§. 231. Zusammenhang. 339

§. 232. Der Innhalt des dritten Kirchengebots. 340

§. 233. Der Innhalt des vierten Gebots. 342

§. 234. Endabsicht der Kirche bey Verordnung dieser zwey religiösen Gesetze. 343

Das vierte Hauptstück

von dem fünften Kirchengebote, der Kirchenfasten.

§. 235. Zusammenhang. 344

§. 236. Was das Fastengebot eigentlich mit sich bringe. 347

Vierter Abschnitt

von den Sakramenten.

Erstes Hauptstück

von den Sakramenten überhaupt.

§. 237. Der Begriff von einem Sakramente. 353

§. 238. Von der Materie und Form der Sakramente. 354

§. 239. Der Urheber der Sakramente. 355

§. 240. Der Ausspender derselben. —

§. 241. Die Wirkung der Sakramente. 359

Das

Seite

Das zweyte Hauptstück
von der Taufe.

§. 242. Der Begriff. 360
§. 243. Die Materie der Taufe. 362
§. 244. Die Form der Taufe. 363
§. 245. Der Ausspender dieses Sakraments. 364
§. 246. Wer die Taufe empfangen könne. 365
§. 247. Die Wirkungen der Taufe. 367
§. 248. Nothwendige Sorge für die Erhaltung der Taufgnade. 369
§. 249. Verpflichtung der Getauften, oder des Taufgelübdes. 372

Das dritte Hauptstück
von der Firmung.

§. 250. Die Natur dieses Sakraments. 375
§. 251. Der ordentliche Ausspender dieses Sakraments. 376
§. 252. Wer dieß Sakrament empfangen solle. 377
§. 253. Die Materie und Form der Firmung. 378
§. 254. Die Wirkung der Firmung. 379
§. 255. Die Vorbereitung zu diesem Sakrament. 382

Das vierte Hauptstück
von dem Bußsakramente.

§. 256. Begriff von demselben. 384
§. 257. Die Materie des Bußsakraments. 386

§. 258.

Seite

§. 258. Begriff von der Sünde. 386

§. 259. Unterschied der Sünden. 387

§. 260. Die nothwendige und nur hinlängliche Materie des Bußsakraments. 389

§. 261. Die zur nothwendigen Materie der Buße gehörige Anzahl und Gattung der Sünden. 390

§. 262. Die Anzahl der Sünden. 391

§. 263. Die Gattungen der Sünden. 392

§. 264. Ob man die beträchtlich erschwerende Umstände beichten soll? 394

§. 265. Die zur Erkenntniß der Bußmaterie vorläufige Gewissenserforschung. 396

§. 266. Die zur Buße erforderliche Reue. 397

§. 267. Bedingnisse der Reue. 398

§. 268. Der Beweggrund der Reue. 399

§. 269. Die zur Reue erforderliche Liebe Gottes. 400

§. 270. Die Beschaffenheit der zur Reue erforderlichen Liebe Gottes. 402

§. 271. Der zur Buße erforderliche Vorsatz. 403

§. 272. Allgemeinheit des Vorsatzes. 404

§. 273. Festigkeit des Vorsatzes. 405

§. 274. Die kraft des festen Vorsatzes zu fliehende Gelegenheit der Sünde. 406

§. 275. Die vermög des festen Vorsatzes abzulegender Sündengewohnheit. 407

§. 276. Die zur Befolgung des Vorsatzes nothwendigen Mittel. 408
§. 277. Beweggründe zur Beharrlichkeit in dem festen Vorsatze. 410
§. 278. Die Beicht. 414
§. 279. Der Diener dieses Sakraments. 417
§. 280. Die in dem Diener des Bußsakraments erforderliche Gerichtsbarkeit. —
§. 281. Die Schranken der Gerichtsbarkeit, oder der Sündenvorbehalt. 418
§. 282. Die in dem Diener des Bußsakraments erforderliche Wissenschaft. 420
§. 283. Pflicht des Beichtvaters als Richter betrachtet. 423
§. 284. Pflicht des Beichtvaters als Arzt betrachtet. 425
§. 285. Pflicht des Beichtvaters als Lehrer betrachtet. 429
§. 286. Das Beichtsiegel. 432
§. 287. Die Form des Bußsakraments. 434
§. 288. Die nach der Beicht zu leistende Genugthuung. 435.
§. 289. Ablässe. 439
§. 290. Die Wirkung des Bußsakraments. 441

Das fünfte Hauptstück

von dem Fronleichnam.

§. 291. Begriff davon. 444
§. 292. Die entfernte Materie des Bußsakraments. 445

§. 293.

Seite

§. 293. Die nächste sinnliche Materie desselben. 446

§. 294. Die Form dieses Sakraments. 449

§. 295. Der Ausspender desselben. —

§. 296. Vorbereitung zum heiligen Abendmahle. 450

§. 297. Die Wirkungen. 454

§. 298. Pflicht des Christen dieß Sakrament zu empfangen. 455

Das sechste Hauptstück

von der letzten Oelung.

§. 299. Natur dieses Sakraments. 461

§. 300. Die Materie dieses Sakraments. 462

§. 301. Die Form der Oelung. 463

§. 302. Der Ausspender derselben. —

§. 303. Wer die letzte Oelung empfangen könne. 464

§. 304. Die Wirkungen der letzten Oelung. 465

Das siebente Hauptstück

von der Priesterweihe.

§. 305. Natur der Priesterweihe. 467

§. 306. Von den verschiedenen Stufen der Priesterweihe. 468

§. 307. Die Vorbereitung dazu, oder die Tonsur. 469

§. 308. Die niedern Weihungen. 470

§. 309. Unterdiakonat. 472

§. 310. Das Diakonat. 473

Seite

§. 311. Das Priesterthum. 474

§. 312. Das Bischofthum. 475

§. 313. Ob alle diese Weihungen Sakramenten sind? 476

§. 314. Der Ausspender des Sakraments der Priesterweihe. 477

§. 315. Von dem, der die Priesterweihe annimmt. 479

§. 316. Die Wirkungen der Priesterweihe. 481

Das achte Hauptstück

von der Ehe.

§. 317. Natur des Ehesakraments. 481

§. 318. Der Diener dieses Sakraments. 483

§. 319. Materie und Form der Ehe. 485

§. 320. Ehehindernisse. 487

§. 321 Erstes Ehehinderniß: **Minderjährigkeit.** 488

§. 322. Zweytes Ehehinderniß: **Religionsunterschied.** 490

§. 323. Drittes Ehehinderniß: **Der schon eingegangene und noch dauernde Ehebund.** —

§. 324. Viertes Ehehinderniß: **Blutverwandtschaft.** —

§. 325. Fünftes Ehehinderniß: **Schwägerschaft.** —

§. 326. Sechstes Ehehinderniß: **Entführung der Braut.** 492

§. 327. Siebentes Ehehinderniß: **Ehebruch.** —

§. 328. Achtes Ehehinderniß: **Ermordung eines Ehegatten.** 493

Seite

§. 329. Neuntes Ehehinderniß: **Der geistliche Stand.** 493

§. 330. Zehntes Ehehinderniß: **Mangel hinlänglicher Einwilligung.** —

§. 331. Eilftes Ehehinderniß: **Irrthum.** 494

§. 332. Zwölftes Ehehinderniß: **Schwangerschaft.** —

§. 333. Dreyzehntes Ehehinderniß: **Zwang.** 495

§. 334. Vierzehntes Ehehinderniß: **Abwesenheit des ordentlichen Priesters.** —

§. 335. Funfzehntes Ehehinderniß: **Unterlassung der dreymaligen Aufkündigung.** 497

§. 336. Sechszehntes Ehehinderniß: **Unvermögenheit.** 499

§. 337. Der Vorfall einer wegen eines Hindernisses ungültigen Ehe. 500

§. 338. **Unauflöslichkeit** des Ehevertrags. 501

§. 339. Wirkungen des Ehevertrags, als Sakrament betrachtet. 503

§. 340. Die Wirkung des Ehesakraments, als bürgerlicher Vertrag, betrachtet. 504

§. 341. Beyderseitige Pflicht der Eheleute im Betreff der aus dem Ehevertrag erworbenen **Ehegebühr.** 506

§. 342. Pflicht der Eheleute zu einem gesellschaftlichen Leben. 508

§. 343. Trennung der ehelichen Gesellschaft. 509

§. 344. Wer in den Ehestand treten könne? 510

§. 345. Nöthige Vorsicht für jene, die sich zu verehlichen gedenken. 514

Anhang

von Ceremonien und Sakramentalien.

§. 346. Ceremonien. 517
§. 347. Sakramentalien. 519

Die

von der geoffenbarten Religion

unterstützte

Moralphilosophie

oder

Moraltheologie.

Eingang.

Von dem letzten Endzwecke und der Glückseligkeit des Menschen, wie auch von dem Umfange der Moralität.

---

§. 1.

Der Endzweck der Schöpfung.

Was Gott wirkt, das wirkt er gewiß aus einem Endzwecke, der, wie Gott an sich der vollkommneste, also auch für die Natur der Gottheit der würdigste seyn muß. Umsonst sucht man aber einen solchen Endzweck ausser Gott. Ja, Gott würde sich weniger, als es seine unendliche vollkommne Natur heischet, lieben, wenn er je einer seiner Handlung einen andern Endzweck, als sich selbst vorsteckte. Denn wie der unerschaffnen Gottheit alle Liebe und Verehrung gebühret, so ist sich auch Gott diese Achtung schuldig, daß er jenes, was er wirkt, seinetwegen selbst unternehme. Der Endzweck der erschaffnen Allheit kann hiemit nur der Urheber derselben selbst seyn. Diese Philosophie wird von der Offenbarung bestätiget. So heißt es (Sprüchw. 16, 4.)

ausdrücklich: Der Herr hat alles seinetwegen gemacht.

Da man Gott als den Endzweck der Schöpfung bestimmet, so wird dadurch die Meinung, daß er den Menschen zur Seligkeit erschaffen habe, nicht so völlig widerlegt, daß man nicht im Gegentheil behaupten könne, die Seligkeit des Menschen sey ein mittlerer Endzweck der Schöpfung, und Gott habe auch zu jenem gütigen Verfahren, durch welches er den Menschen zur Seligkeit schuf, sich selbst zur Endabsicht gewählet. Und gewiß, wenn Gott eine Welt erschuf, um seine Vollkommenheiten zu entdecken: so diente auch zu diesem Endzwecke jenes Wohlwollen, durch welches er, gleichwie er an und für sich der Glückseligste ist, auch vernünftige Geschöpfe glückselig wissen wollte.

Nichts entgeht der Güte Gottes, wenn er uns wegen seiner selbst die Seligkeit gönnt. Denn deswegen schenkt er uns die Seligkeit, weil er der Gütigste ist. Er liebt nämlich seine unendliche Güte so sehr, daß er uns wegen seiner selbst zur Glückseligkeit bestimmte.

§. 2.

Der Endzweck des Menschen.

War der Endzweck der Schöpfung Gott selbst: (vorherg. §.) so muß auch der mit so vielen Vorzügen vor andern Geschöpfen begabte Mensch auch Gott seinen Endzweck betrachten.

Und wollte Gott! der Mensch wäre, sobald seine noch junge Gedanken ernsthaft werden, von dieser Vorstellung beseelet, daß er nicht sein selbst sey, sondern Gott zugehöre; nur von der Gewalt und Willkühr seines Urhebers abhange; diesem sich selbst schuldig sey, und sich

folg-

folglich auch nur mit der Erreichung seines Endzweckes ganz und gar zu beschäftigen habe. Welch heisses Verlangen, seinem Urheber zu gefallen, welch eine selige Liebe gegen den Unendlichen würde nicht durch die lebendige Ueberzeugung dieser Wahrheit in dem Gemüthe des Menschen erwecket werden?

§. 3.

Dieses Endzweckes wegen soll der Mensch alle seine Handlungen vornehmen.

Alle die Dinge, welche die erschaffne Allheit einschließt, sind nicht nur wegen Gott, von dem sie ihr Daseyn empfiengen; sondern sie müssen, weil sie von ihm die Kräfte ihren Zustand zu verändern, oder etwas zu wirken erhielten, auch wegen Gott wirken, oder ihren Zustand verändern. Dies läßt sich desto mehr von dem Menschen behaupten, je weiter er mit seinen Naturbeschaffenheiten über andere Geschöpfe hinausreicht. Hiemit soll auch der Mensch wegen Gott, von dem er sein Daseyn, die Kräfte etwas zu wirken, und das Vermögen, ihn, seinen Urheber, zu erkennen, bekam, ohne Unterlaß alles thun, wirken und unternehmen, was er nur immer thut, wirkt, und unternimmt.

§. 4.

Verschiedenheit der menschlichen Handlungen.

Die menschlichen Handlungen sind hauptsächlich zweyerley. Einige entstehen als nothwendige und gar nicht willkührliche Veränderungen seines Zustandes, entweder in seiner Seele, oder in seinem Körper, oder auch in beyden, ohne vorhergehende Einsicht und Willensentschliessung; einige aber geschehen mit Ueberle-

gung und mit freyer Bestimmung seines Willens entweder in der Seele, oder in dem Körper, oder in beyden zugleich. Jene nennt man nothwendige, diese aber freye Handlungen.

§. 5.

Alle diese Handlungen müssen zum letzten Endzwecke bestimmt seyn.

Damit in dieser Allheit nichts von seinem Endzwecke abweiche, und damit besonders die freyen Handlungen des Menschen sich von demselben nicht entfernen, ist es unumgänglich nothwendig, daß sowohl die nothwendigen, als die freyen Handlungen des Menschen zum letzten Endzwecke bestimmt werden. Nun sind die nothwendigen Handlungen mit den andern Dingen, oder mit den Veränderungen des Zustandes anderer Dinge in einer so genauen Verbindung, daß sie jenem Endzwecke auf das vollkommneste entsprechen. Nur die freyen Handlungen sind von dem mit der Willkühr begabten Menschen auf eine solche Art zu bestimmen, damit sie von dem letzten Endzwecke aller Dinge nicht abweichen. Nie werden sie aber von diesem Endzwecke abweichen, wenn sie nach den moralischen Gesetzen bestimmt, oder den nämlichen Gesetzen gleichförmig ausgeübt werden. Nämlich, gleichwie durch die physikalischen Gesetze der Bewegung die Veränderungen jener Dinge, die keine Willkühr haben, oder auch die nothwendigen Handlungen jener Geschöpfe, die eine Willkühr besitzen, zum letzten Endzwecke geleitet werden: auf eine nicht ungleiche Art werden die freyen Handlungen des Menschen, vermittelst moralischer Gesetze zu Gott, dem Endzwecke des Menschen (§. 2.) gerichtet.

§. 6.

§. 6.

Die Erreichung des letzten Endzweckes ist die Glückseligkeit des Menschen.

Wie der Mensch durch die Bestimmung der freyen Handlungen nach den moralischen Gesetzen, oder durch die Gleichförmigkeit der freyen Handlungen mit den moralischen Gesetzen zu dem vorgesteckten Endzwecke gelanget: eben so erhält er durch diese Erreichung des Endzweckes seine Glückseligkeit. Denn, was wird wohl die Glückseligkeit des Menschen seyn, wenn sie nicht die Erreichung seines Endzweckes ist? Wer kann sich einbilden, daß er jenes höchste Gut besitze, über welches man sich nichts mehr wünschen kann, ohne dabey zu denken, daß er durch den Besitz dieses Guts glückselig sey? Nämlich nur der Besitz des höchsten Guts kann das anhaltende Verlangen nach Glückseligkeit stillen.

Man mag die Glückseligkeit erklären, wie man will; wenn man diese Erklärung nach dem Ausspruche des Herzens macht: so muß in dieser Erklärung einer fortdaurenden Zufriedenheit gedacht werden. Denn eine Zufriedenheit, die unterbrochen wird, ist entweder keine wahre Frucht der Glückseligkeit, oder keine Frucht der wahren Glückseligkeit.

Daß aber die Zufriedenheit, die man aus dem Besitze des letzten Endzwecks empfindet, auch in diesem Leben eine angefangene Glückseligkeit sey, und daß auch diese Zufriedenheit durch den Tod des Körpers selbst nicht unterbrochen werde, kann man gleich unten sehen.

§. 7.

Dem Menschen ist es möglich, seinen Endzweck zu besitzen.

Die Natur des höchsten Wesen, dem alles unterworfen ist, was nur immer ein Daseyn hat, kann keiner Herrschaft oder Gewalt jenes Dinges unterliegen. Deswegen kann man sich das höchste Wesen auf eine politische, bürgerliche, oder gerichtliche Art zu keinem Eigenthume machen. Kann man aber das höchste Gut nicht erkennen und lieben, und also mit seinem Gemüthe besitzen?

Ja, wenn man die Art, das höchste Gut durch sein Gemüth, oder im Gemüthe zu besitzen läugnet: dann läßt man andererseits gar keine Glückseligkeit zu. Denn die Glückseligkeit beruht in der Erreichung des letzten Endzweckes (§. 6.); wie kann man aber Gott, den letzten Endzweck des Menschen (§. 2.) erreichen, wenn die Art, das höchste Wesen durch das Gemüth zu besitzen, als unmöglich anzuerkennen wäre?

§. 8.

Und dies sowohl in dem künftigen, als auch in dem gegenwärtigen Lebenszustande.

Man wird schwerlich jemand finden, der es nicht im Ernste zuließ, daß man Gott nicht nur in dem gegenwärtigen Leben, sondern auch jenseits des Grabes zu erkennen, und zu lieben im Stande sey. So könnte nun ja auch der Mensch sowohl in dem künftigen, als auch in dem gegenwärtigen Lebenszustande das höchste Wesen durch sein Gemüth, oder in seinem Gemüthe erreichen, besitzen (vorherg. §.)?

Der Besitz des höchsten Gutes durch das Gemüth, oder durch die Erkenntniß und Liebe wird in dem künftigen

Lebenszustande nicht ebenderselbe seyn, welcher er in dem gegenwärtigen war. Nämlich wenn der Mensch jenes, was er von der Sterblichkeit an sich hat, ablegt: da wird er mit einem durch das Licht himmlischer Herrlichkeit verstärkten Verstand das höchste Wesen auf eine vollkommneste Art, auf welche er Gott zu erkennen und zu lieben sich nur wünschen kann, erkennen und lieben. Hingegen, so lange dem Menschen etwas Sterbliches anklebt, ist diese Erkenntniß, die er sich von dem höchsten Wesen erwirbt, nicht völlig von aller Dunkelheit befreyet, auch seine Liebe zum höchsten Gute nicht so heftig, daß sie von gesetzwidrigen Neigungen nicht gemindert wäre. Nämlich: **Wir sehen itzt durch einen Spiegel, in einem Räthsel: alsdann aber werden wir von Angesicht zu Angesicht sehen.** 1. Kor. 13, 12.

§. 9.

Der Mensch kann nun in beyden Lebenszuständen glückselig seyn.

Wenn nun der Mensch weit vollkommner, als es itzt seine Kräfte gewähren, das höchste Wesen betrachten, und mit heftigster, auch süssester Liebe sich mit ihm vereinigen wird; dann kann dieser Seelenzustand nur der glücklichste seyn; weil sich's nur eben von einem dergleichen Zustande denken läßt, daß man im selben jene süsseste Zufriedenheit geniessen kann, die unsrem von der Vernunft gebilligten Verlangen nach fortdauernder Zufriedenheit völlig angemessen ist.

Obschon man aber in dem gegenwärtigen Lebenszustande weder durch eine vollständige Erkenntniß, noch durch eine vollkommneste Liebe zum völligen Besitze des gütigsten Wesens gelangen kann; so genießt man nichts desto weniger aus dem noch unvollständigen Besitze des höch-

sten Guts, der einem auf dieser Erde vergönnet ist, noch immer eine feyerlichste Zufriedenheit, und labt sich mit seligen Freuden, die desto süsser und angenehmer werden, jemehr man sich die liebenswürdigsten Eigenschaften des höchstens Wesens bekannt macht, und je eifriger, zärtlicher, und aufrichtigter unsre Liebe gegen den gütigsten Weltvater ist.

Gewiß, wenn man entweder nicht zu jenem, was Gott, und die auf Gott sich beziehende Moralität angeht, gleichgültig ist, oder aber, wenn man nicht wider seine innerliche Empfindungen reden will: so muß man gestehen, daß unser Gemüth keine seligere Freuden kenne, als jene sind, die man in den feyerlichen Stunden seines Lebens empfindet, da man die liebenswürdigsten Beschaffenheiten des Vollkommnesten zum Gegenstand seiner Betrachtung erwählt, und dann sich nur der Liebe gegen den Liebenswürdigsten überläßt.

Welche Wonne, welche Seligkeit ist es dazumal nicht für die an Gott denkende, Gott liebende Seele, wenn sie sich selbst, ihre Kräfte, alles Vermögen dem Wohlgefallen des Höchsten, des Weisesten, des Gütigsten widmet, und alles, was sie von dem Gütigsten hat, durch den Gütigsten ist, Ihm, diesem ihren seligen Endzwecke heiliget! Und wir sollten uns nicht erfreuen, daß wir schon hier glückselig seyn können, wo wir schon desto seligere Freude geniessen, je mehr wir uns zu unserem Endzwecke durch Erkenntniß und Liebe nähern. Denn obschon wir in diesem Lebenszustande den letzten Endzweck auf jene vollkommne Art nicht besitzen können, daß unser Gemüth schon völlig himmlische Freuden geniessen könnte; so gewähret doch die Güte des Gütigsten, daß, wenn wir in uns ein Verlangen, ihm zu gefallen, entzünden, wir auch ihn, den Gütigsten, durch die Handlungen unseres Verstandes und Willens besitzen, folglich auch schon hier jene angenehmste Zufriedenheit empfinden können, welche ein

süs-

süsser Vorgeschmack himmlischer Wollust, und ein seliger Anfang der künftigen vollkommnen Glückseligkeit ist. Und wir sollten nicht gestehen, daß wir, die wir unsre Glückseligkeit hier anfangen, nicht zeitlich glückselig seyn können?

Sollte es aber der Güte unsres gütigsten Urhebers nicht gerade zuwider gedacht seyn, wenn man vermeint, er habe uns den Hang, den Trieb und das Verlangen nach fortdauerndern Zufriedenheit, nach Glückseligkeit eingepflanzet, damit man sichs während unsrer Lebenszeit nach dergleichen Zufriedenheit nur gelüsten ließ, ohne daß dieß unser Verlangen weder mit einem unvollständigen Genusse dauerhafter Zufriedenheit, wahrer Glückseligkeit, zu nähren wäre, oder genährt werden könnte? Glaubst du, daß du gütig mit deinem Knecht verfährst, wenn du ihn die längste Zeit mit Hunger quälest, um ihn einstmalen mit wohlgeschmacken Speisen zu sättigen? Vielleicht wäre diese deine Gütigkeit deinem Hunde nicht zu angenehm. Und Gott soll uns einen Durst nach Seligkeit, nach Zufriedenheit gegeben haben, der hier nie wird, nie kann gelöscht werden? — Nach dem innerlichen Gefühl tragen wir ja nicht nur für die Zukunft, sondern auch für den gegenwärtigen Zustand ein Verlangen nach wahrer Zufriedenheit, nach Seligkeit in uns herum. Welche Zufriedenheit genießt man aber nicht bey Unternehmung derjenigen Handlungen, die man aus der reinsten Absicht, seinem liebenswürdigsten Urheber zu gefallen, verrichtet? Man verkennet aber diese Zufriedenheit, wenn man sie nicht als ächte Frucht wahrer Seligkeit schätzt. Nämlich die Zufriedenheit, die Wollust und Freude, die man aus dem Unternehmen gottgefälliger Handlungen und Religionsübungen empfindet, ist allein dauerhaft; sie bleibt auch noch Zufriedenheit, Wollust und Freude, wenn die Handlung verflossen ist; sie läßt sich zurückrufen, so oft man sich gottseliger Handlungen, die man aus Liebe zum Liebwürdigsten verrichtet

hat, erinnert. Ja, diese Zufriedenheit wird nur immer desto angenehmer, desto erquickender, je eifriger unser Bestreben ist, dem gütigsten Lebensurheber zu gefallen. Jener hat also wohl gesprochen, der diesen Spruch wagte: **Gott erkennen ist der Freude Anfang; Gott anbethen der Freude Wachsthum; Gott lieben ist der Freude völlige Reife.**

Und welche Freude, oder Zufriedenheit ist für die Würde der Menschenseele edler und erhabner, als eben diese, die aus der Liebe zum höchsten, liebenswürdigsten Wesen, aus dem Verlangen ihm zu gefallen, aus der Ergebung unseres Willens in seiner heiligste Rathschlüsse entspringt? Gewiß wenn wir unsrem Herzen selbst einen Ausspruch zu machen vergönnen, so sagt es uns eben dieß, daß sich die Zufriedenheit, welche man aus der Liebe, aus der Ergebung gegen den gütigsten Gott, geniesst, vor allen Gattungen der Vergnügungen allein als eine süsseste und ächteste Frucht der wahren Glückseligkeit charakterisire. Nämlich an Gott denken, den liebenswürdigsten Vollkommenheiten Gottes gebührende Neigungen in Herzen tragen, und jenes thun, was diesen Neigungen angemessen ist, kann nach dem Ausspruche des Herzens selbst nur unser grösstes Glück, unsre süsseste, unsre höchste Ruhe, unsre gewünschte Zufriedenheit, und der selige Anfang unsrer Seligkeit seyn. Und soll diese Zufriedenheit nicht schon der Anfang der Seligkeit seyn, da sie bis an unser Lebensende fortdauert, die letzte Lebensstunde zu einem Anfang des völlig glückseligen Lebens verwandelt, und gewiß auch nach unsrer Auflösung keine Veränderung, als diese annimmt, daß sie desto vollkommner seyn wird, je vollkommner wir dort das unerschaffne, vollkommneste Wesen erkennen, und je heftiger wir den Unendlichliebenswürdigen lieben werden?

Stehen vielleicht die Uebel des gegenwärtigen Lebens im Weg, daß man hier keine Glückseligkeit geniessen könne? Betrachte aber die wahre Beschaffenheit der Uebel, über

welche du klagest; du wirst vielleicht zu klagen aufhören, oder doch deinem Klagen Schranken setzen, oder zum wenigsten bekennen müssen, daß dein Klagen ins Uebertriebene ausfällt.

Man kennt zwo Hauptgattungen der Uebel des gegenwärtigen Lebens, moralische und physikalische. Jene sind wahre Uebel; warum erwählest du sie? Diese sind keine Uebel, die unsre Zufriedenheit aus ihrer Endabsicht stören; warum klagst du über sie?

Die moralischen Uebel kannst du durch den gehörigen Gebrauch deiner Willensfreyheit aus deinem Gemüthe verscheuchen. Sie stören also deine Zufriedenheit nicht, sondern du bist der Störer deiner Ruhe, wenn du gesetzwidrige Handlungen ausübst, an welche du nicht ohne Unruhe denken kannst. Deine Klage erstreckt sich also nur auf die physikalischen Uebel.

Was sind aber sie, die physikalischen Uebel, anders, als Wirkungen natürlicher Ursachen, und aus der Ordnung, aus dem Zusammenhange der Naturkräfte hervor gebrachte Ereignisse. Kannst du diese Ereignisse, diese Wirkungen für etwas anders ansehen, als für die deutlichsten Züge, Spuren und Anzeigen der alles nach den besten Absichten lenkenden, und die ganze Welt auf das weiseste beherrschenden Güte Gottes? Und dergleichen Dinge sollen wahre Uebel, und solche Uebel seyn, die dich hier um deine Glückseligkeit bringen?

Wenn aber diese Philosophie, die jenes, was Gott zur Entdeckung seiner Vollkommenheiten erwählet hat, nicht als ein Uebel betrachtet, dir gar zu hart vorkömmt: so laß du dir deine Uebel zum wenigsten nicht zu arg dünken.

Nennest du nicht bisweilen schon jenes, was nur ein minderes Gut ist, schon ein Uebel? Auf diese Art kannst du wohl weder eine Glückseligkeit in Himmel antreffen;

denn auch dort soll es gewisse Stuffen der Glückseligkeit geben. Ist jener bey dir nicht schon ein Unglücklicher, dem vielleicht ein Glied an seinem Körper, oder der Gebrauch dieses Glieds abgeht; es mag ihm immer hernach durch die Länge der Zeit die Ertragung jenes Mangels leichter, oder vielleicht zur Gewohnheit, und also zur Natur geworden seyn? So ist nun auch jener, der nur minder glücklich ist, doch immer bey dir unglücklich.

Das Uebel, das sich mit dem Guten vermischt, macht das Gute mit der Zeit angenehmer. Man würde manches Gut gar nicht für ein Gut ansehen, wenn man es nicht aus seinem Abgang hätte kennen gelernt. Und doch bleibt bey dir immer jenes ein Uebel, was dir doch das Gute angenehm macht, und ohne welchen dir das Gute selbst nicht als gut vorkommen würde. Hängt nicht das Gute bisweilen von einer ganzen Reihe der Uebel ab? Vielleicht hättest du z. B. das Glück, das Vergnügen, das du itzt in deinem Stande geniessest, nie erlanget, wenn ein gewisser Unterricht, der dir vielleicht unangenehm war, nicht vorgegangen wäre. Wenn du mit dieser Betrachtung fortfährst, so wird dir kaum etwas übrigbleiben, das ein wahres Uebel, oder doch ein so grosses Uebel wäre, als du es dir einzubilden pflegst. Und wenn es übrig bliebe, so fängt es doch schon an gering zu werden und halb zu verschwinden, wenn du es gegen die Uebel hältst, die durch die Güte Gottes von dir unabläßlich abgewendet werden.

Ja, dein Uebel soll auch nicht verschwinden; wird es dir nicht zu einer sanften Gelegenheit, an Tugend zu denken, ein Antrieb, edlere Ergötzungen zu suchen, dich an erhabneren Gegenständen zu belustigen, als jene sind, die dich so sehr beunruhigen, und die du mit der Zeit gewiß bereuest.

Ueberrechne aber alles das Gute, das du von deinem gütigsten Urheber empfiengst, noch empfängst, und noch ferners empfangen wirst: dann kannst du auf deine wenige Uebel vergessen, die du dir nur immer grösser vorstellest, als sie selbst sind. Verändere also deine Klagen über die Uebel, die dich kränken, in Lobserhebungen des Gütigsten, von dem du immer mehr Gutes empfängst, als du Böses leidest.

Zwingen dir die häufigsten Wohlthaten, die du von einem gütigsten Gott, von der unendlichen Güte selbst mit jedem Augenblicke empfängst, nicht das Geständniß ab, daß du auf diesem Erdball eher glückselig, als unglückselig bist. Dieß Geständniß wirst du doch zur grösseren Ehre deines gütigsten Gottes, der dich gewiß in jedwedem Zustande eher glückselig, als unglückselig wissen will, aufrichtig und, ohne dich zu weigern, ablegen?

§. 10.

Die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebenszustandes ist von der Glückseligkeit des zukünftigen, der unser Wesenheit nach, nicht unterschieden.

Man kann nun in diesem, und in dem künftigen Lebenszustande durch Erkenntniß und Liebe den letzten Endzweck erreichen (§. 7.); in diesem Besitze des höchsten Gutes durch das Gemüth beruhet aber nicht nur die künftige, sondern auch die gegenwärtige Glückseligkeit (§. 9.), nur mit dieser Ausnahme, daß man in dem künftigen Lebenszustande weit vollkommner, als itzt, das höchste Gut erkennen, lieben, besitzen und hiemit aus diesem Besitze auch grössere Freuden geniessen wird (§. 8.); daher folget nun, daß die Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebenszustandes mit der Glückseligkeit des zukünftigen, der Wesenheit nach einerley, und nur in diesem unterschieden sey, daß

man

man jene hier in einigem Grad, diese aber nach der Auflösung der Seele von dem Leibe völlig genieſſen kann.

§. 11.

Irrige Meinung von der Glückseligkeit des Menschen.

Man sieht, daß die Muthmassung, man könne nur im Himmel glückselig seyn, und auf Erden gebe es gar keine Glückseligkeit, weder mit dem letzten Endzwecke des Menschen, noch mit andern Sätzen, die man aus der Bestimmung dieses Endzweckes hernimmt, einen Zusammenhang verräth.

Und doch hörtest du, vielleicht schon öfters, das Nämliche von geistlichen Rednern, was der Poet sang:

— — — — — — dicique beatus
Ante obitum nemo, suprema que funera debet
Ovid. Metam 136.

Nur nach unserem Tode fange die Glückseligkeit an; der Himmel sey nicht auf dem Himmel gebauet, oder man könne nicht hier und auch dort glückselig seyn. Und wenn diejenigen, die dieß behaupten, dadurch nur so viel andeuten wollten, daß man nach einer falschen, eingebildeten Glückseligkeit keine wahre Glückseligkeit anzuhoffen habe; Da blieb nun freylich der trostreiche Gedanke noch übrig, daß man schon hier zeitlich seine Glückseligkeit anfangen könne; und daß die ewige Glückseligkeit nichts, als die vollkommne Reife der Glückseligkeit sey, die schon hier ein Wachsthum hatte. Allein denjenigen, die der gesagten Meynung sind, gefällt es, weil sie hier einige Uebel fühlen, sich selbst ganz unglückselig zu betrachten, da sie doch wegen der Menge des Guten, welches sie ohne Aufhören geuieſſen, sich zum wenigsten auf eine noch unvollständige Art glückselig schätzen sollten.

Welchen kräftigen Antrieb zur Erfüllung seiner Pflichten würde übrigens derjenige nicht haben, der überzeugt

wäre,

wäre, daß er durch diese Pflichterfüllung seine Glückselig-keit schon hier anfangen, und so oft, als er etwas, was dem heiligsten Willen Gottes gleichförmig ist, verrichtet, auch schon selige Zufriedenheit geniessen könne; daß eben diese Zufriedenheit ihm seine letzte Stunde versüsse, und daß endlich dieselbe sich in eine vollständige Seligkeit um-wandle.

§. 12.

Der ganze Umfang der Moralität.

Weil die freyen Handlungen des Menschen durch die moralischen Gesetze zum letzten Endzwecke bestim-met werden, (§. 5.); und weil die Erreichung dieses Endzweckes die Glückseligkeit des Menschen in dem künftigen Lebenszustande sowohl, als in dem gegen-wärtigen ausmacht (§. 6. und §. 9.): dann kann der Umfang aller Sittenregeln oder Moralität nur jenes seyn, was dieser Grundsatz aussagt: **Thue das, was Gott durch die moralischen Gesetze von dir verlangt; denn du kannst nichts Vor-theilhafters zu deiner Glückseligkeit thun.**

Wie sehr dieser Grundsatz mit aller Moralität, und zugleich mit dem letzten Endzwecke und der Glückseligkeit des Menschen zusammenhängt, kann man daraus abnehmen, weil man kaum die Entschliessung zu etwas, was dem höchsten Wesen angenehm ist, oder was es durch die mo-ralischen Gesetze von uns verlangt, fassen kann, ohne zu-gleich die Zufriedenheit zu fühlen, die mit dem Bestre-ben nach dem letzten Endzwecke verbunden, und schon itzt der selige Anfang wahrer Glückseligkeit ist.

§. 13.

Pflichten und ihr Ursprung.

Alles, was zu thun, oder zu unterlassen ist, weil man einsieht, daß es Gott durch die moralischen Ge-

setze von uns verlangt, wird eine Pflicht genannt. Unter dem Namen Pflicht kömmt also eine jedwede freye Handlung zu zählen, die man je einem moralischen Gesetze gleichförmen soll (§. 5.); und weil die moralischen Gesetze auch Unterlassungen freyer Handlungen anverlangen: so gehören auch die Unterlassungen der freyen Handlung zur Anzahl der Pflichten. Den Ursprung der Pflichten, oder die letzte Ursache, warum eine freye Handlung Pflicht sey, findet man nur in dem angegebenen Grundsatz: **Thue dasjenige, was Gott durch die moralischen Gesetze von dir verlanget.** Schieb diesen Grundsatz auf die Seite: dann hast du den Grund der Moralität, der Verbindlichkeit und der Pflichten untergraben.

Warum sollte es für dich Pflicht seyn etwas zu unternehmen, oder zu unterlassen, wenn du dir einbildest, daß es kein höchstes Wesen gebe, oder daß doch dieß höchste Wesen deine Handlung oder Unterlassung nicht anverlange? Wenn du aber einen besten Gott denkest, der dich durch moralische Gesetze zu sich selbst, als deinem letzten Endzwecke und deiner Glückseligkeit leitet; und wenn du diesen Gott dir unter einem solchen Begriffe vorstellest, der ein sowohl lebhaftes, als würdiges Bild seiner göttlichen Vollkommenheiten ist: dann fühlest du gewiß schon die Pflicht, jener göttlichen Anleitung zu deinem Endzwecke und Glückseligkeit nachzukommen, oder du stehest und fühlest dich dazu angehalten, damit du, dem moralischen Gesetze gemäß, eine Handlung vornehmen, oder unterlassen sollest; ausser du hättest den kühnen Einfall ein Aufrührer wider den Unerschaffnen, ein Störer deiner Ruhe, ein Feind deines glückseligen Endzwecks seyn zu wollen.

§. 14.

Hauptabtheilung der Pflichten.

Die Pflichten bestehen überhaupt in freyen Handlungen und Unterlassungen, die man deswegen ausüben oder nicht ausüben soll, weil man einsieht, daß Gott durch die moralischen Gesetze es so anverlange (vorherg. §.): so ist es nun offenbar, daß die Pflichten ihrem Ursprunge nach nicht unterschieden sind. Doch kann man keine Pflicht anzeigen, durch die man nicht etwas in Rücksicht auf Gott, oder auf sich selbst, auf seine Mitmenschen, oder auf den Staat, dessen Glied man ist, zu thun, oder zu unterlassen hätte. Wenn man nun die Pflichten von dieser Seite betrachtet: so lassen sie sich durch eine Hauptabtheilung in vier Gattungen absöndern, so daß man, um die weitschichtigsten Gegenstände der Moral in eine Ordnung zu bringen, andere Pflichten gegen Gott; andere gegen sich selbst; und wieder andere gegen seinen Mitmenschen; dann andere gegen den bürgerlichen Staat füglichst bestimmen könne.

§. 15.

Pflichten gegen Gott.

Man ist zwar dem höchsten Wesen, als dem letzten Endzwecke alle seine freyen Handlungen schuldig (§. 3.). Doch beziehen sich nicht alle Handlungen also auf Gott, wie wenn er derjenige Gegenstand wäre, welchen alle Handlungen unmittelbar angiengen; denn viele Handlungen betreffen **unmittelbar** uns, unsre Mitmenschen, oder den Staat; und dann beziehen sie sich nur **mittelbar** auf Gott, gleichwie alle Dinge ihre Bestimmungen zu ihm, als dem letzten Endzwecke, haben. Hiemit können zu den Pflichten gegen Gott nur jene freyen Handlungen, oder derselben Unterlassungen

gen gerechnet werden, welche Gott unmittelbar angehen, und welche uns entweder von dem Naturgesetze, oder auch von dem göttlichen willkührlichen Gesetze bekannt gemacht werden. Unter diesen Pflichten kommen nun die Neigungen unseres Gemüthes, die wir den göttlichen Vollkommenheiten schuldig sind; der innerliche und äusserliche Gottesdienst; die uns zu Gott leitende Heilsmittel, oder Sakramenten; dann die den äusserlichen Gottesdienst bestimmende Kirchenverordnungen zu stehen.

Obschon ich gerne wollte, so kann ich es mir doch nicht begreiflich machen, daß eine moralische Tugend den Menschen zu etwas verbinden könne. Wie? die Tugend, die selbst eine Geneigtheit des Willens ist, eine Pflicht, oder eine schon vorhandene Verbindlichkeit auszuüben, sollte dem Menschen eine Verbindlichkeit auferlegen? Es muß ja zuvor schon eine Verbindlichkeit daseyn, ehe man die Tugend, als welche einen zur Erfüllung seiner Pflicht und Schuldigkeit geneigt und fertig macht, denken kann? Wer also die Grundursache, warum eine freye Handlung, welche sich unmittelbar auf Gott beziehet, auszuüben, eine andere zu unterlassen sey, von der moralischen Tugend der Religion herleitet, der vermengt das, was Pflicht ist, mit dem, woher die Pflicht entspringt. Nämlich: man ist Gott unmittelbar gewisse Handlungen schuldig, weil sie Gott entweder durch das Naturgesetz, oder durch seine göttliche willkührliche Gesetze von uns verlanget. Wenn wir nun jene Handlungen ausüben, so erfüllen wir unsre Pflicht; und die Geneigtheit unsers Gemüthes, jene Handlung in den nämlichen vorfallenden Umständen wieder auszuüben, ist Tugend: sollte nun da diese Tugend die Grundursache seyn, warum jene Handlungen auszuüben wären? Die Tugend verbindet also nicht; obschon sie uns geneigt, und fertig macht jenes zu unternehmen, wozu schon zuvor eine Verbindlichkeit da war.

§. 16.

§. 16.

Pflichten gegen sich selbst.

Gleichwie alle Pflichten letztlich in der Pflicht gegen Gott aufhören, (vorherg. §.): eben so können sich alle Pflichten in einem gewissen Verstand auf die Pflicht gegen uns selbst beziehen. Auf Gott beziehen sich alle Pflichten, als auf unsern letzten Endzweck: auf uns aber, als auf vernünftige Geschöpfe, die jenen Endzweck zu erreichen im Stande sind. Denn seinen Pflichten gemäß leben und wandeln kömmt nicht nur mit der vernünftigen Liebe, die man sich selbst schuldig ist, vollkommenüberein; sondern die ist selbst zur Erreichung der Glückseligkeit und des letzten Endzweckes höchst nothwendig. Mittelbar wäre man nun sich auch alle Pflichten schuldig. Es giebt aber doch Pflichten, die uns näher und unmittelbar angehen, z. B. die vernünftige Selbstliebe; Die Pflichten in Rücksicht auf die Seele, auf den Körper, auf die Ehre, auf die äusserlichen Güter und dergleichen mehr. Und diese alle machen die Gattung der Pflichten gegen sich selbst aus.

Wer die Pflichten gegen Gott nicht befolget, der thut der moralischen Tugend der Religion nicht genug. Warum bestimmst du keine moralische Tugend, wider welche du dich besonders vergehest, wenn du je eine Pflicht gegen dich selbst verabsäumst?

§. 17.

Pflichten gegen Andere.

Wir sind nicht für uns allein gebohren. Wir alle machen eine grosse Familie des gütigsten Weltvaters aus. Die aufrichtige Befolgung unsrer Pflichten ist hiemit nicht nur uns nützlich, sondern sie dienet auch auf das tauglichste zum Endzwecke aller Men-

schen. Man ist also die Befolgung seiner Pflichten mittelbar der genannten Familie Gottes schuldig. Doch lassen sich unter die Pflichten gegen die andere jene freyen Handlungen, oder derselben Unterlassungen, besonders rechnen, die man gegen andere entweder vermög des Naturgesetzes, oder eines willkührlichen göttlichen; dann auch vermög eines menschlichen Gesetzes, oder auch eines Vertrags, welchem aus dem Naturgesetze eine Verbindlichkeit anklebt, unmittelbar zu befolgen, oder zu beobachten hat, es mögen dergleichen Handlungen sich auf die innerlichen Güter der anderen beziehen, oder auch nur die äusserlichen betreffen.

Man sagt, daß wie die moralische Tugend der Religion zu gewissen Handlungen, die unmittelbar auf Gott abzielen: also auch die moralische Tugend der Gerechtigkeit zu einigen Handlungen, die unmittelbar den Nächsten betreffen, verbinde. Ist aber auch die Gerechtigkeit etwas anderes, als die Religion, nämlich überhaupt eine Geneigtheit das zu thun, was Pflicht ist, und hiemit keine Grundursache, warum etwas als Pflicht müsse betrachtet werden? Was ist die Gerechtigkeit, daß du sagen darfst, du seyest von der Gerechtigkeit, oder kraft der Gerechtigkeit zu etwas verbunden? Ist sie, die Gerechtigkeit nach dem Ausspruche den Meisten ein beständiger Wille, dem anderen dasjenige zu thun, was wir ihm zu thun eine Verbindlichkeit haben, oder wozu der andere ein Recht hat: wie kann mich dieser Wille zu jenem verbinden, was von ihm, dem Willen, abhängt? Oder ist der Wille, dem die Gesetze vorgeschrieben werden, schon selbst ein Gesetz? Doch dieß sey allzeit mit Vorbehaltung der Achtung, die einer aufgenommenen Gewohnheit (ich weiß aber nicht aus was für einer moralischen Tugend) gebühret, nicht so behauptet, als nur angemerkt.

§. 18.

§. 18.

Pflichten gegen den bürgerlichen Staat.

Die bis itzt erwähnten Pflichten erstrecken sich auf alle Menschen, so, daß sowohl diejenigen, welche sich in einen bürgerlichen Staat vereinigten, als auch andere, die vielleicht auffer einem solchen Staat gebohren würden, diese Pflichten zu beobachten haben. Doch sind diejenigen, welche entweder durch einen ausdrücklichen, oder durch einen mit Stillschweigen eingegangenen, oder aber auf was immer für eine Art nur einverstandenen, und eingewilligten Vertrag, mit andern in einen bürgerlichen Staat zusammentreten, zu einer noch besondern Gattung der Pflichten verbunden. Nämlich aus jener bürgerlichen Vereinigung entstehen die Pflichten des Bürgers gegen den Staat. Diese Pflichten kommen so wohl von dem Naturgesetze her, als welches denen Verträgen die Verbindlichkeit mittheilet; oder aber auch von den Verordnungen Jener, die dem Staat vorstehen; oder sie haben ihren Ursprung von der Natur und dem Endzwecke des Staats, obschon noch immer durch die Kraft des verbindenden Vertrages.

Diese Pflichten sind fürwahr von einer desto grössern Wichtigkeit, je häufigere und bequemere Gelegenheiten zur Beförderung dessen, was zur Glückseligkeit vortheilhaft, vielleicht gar unentbehrlich ist, der Staat einem jedweden Bürger darbietet. Ein ruhiger und von ungerechten Angreifern sicherer Besitz seiner Habseligkeiten; die so wohl häufigsten, als ausgesuchtesten Mittel, die Seelenfähigkeiten, und die Leibeskräfte zur völligen Vollkommenheit zu bilden, zu üben; die gegenseitige Hilfleistung der Bürger in widrigen Begebenheiten; ein ungestörter Umgang mit jenen, die dich vor andern besonders angehen, und dergleichen Vortheile mehr, die alle

aus deiner Vereinigung mit einer ganzen bürgerlichen Gesellschaft immer auf dich zufliessen, können und müssen zu jenen Mitteln gerechnet werden, ohne welche du entweder nicht zufrieden, oder doch recht schwerlich zufrieden, und also auch kaum glückselig auf diesem Erdball leben kannst.

Diejenigen, welche durch die Bande eines Vertrags mit anderen einen Staat ausmachen, sind ohne Zweifel unter einander enger verbunden, als jedwede, welche zu diesem Staat nicht gehören, deswegen dürfte es einen schier wundern, warum man nicht auch eine moralische Tugend bestimmet, welche, obschon sie vielleicht auch nur ein beharrlicher Wille, wie die Gerechtigkeit wäre, doch schon eine besondere Verbindlichkeit gegen den Staat verursachen könnte.

Von dem nur anscheinenden Zusammenstossen der Pflichten wird dort die Rede seyn, wo das ebenfalls nur anscheinende Zusammenstossen der Gesetze vorkömmt.

§. 19.

Innhalt der gegenwärtigen Moral.

Und zwar die Abhandlung von den erwähnten Pflichten ist der Innhalt der gegenwärtigen Moral. Hernach bestimmen die hergezählten verschiedenen Hauptgattungen der Pflichten die gänzliche Abtheilung dieser Moral selbst. Nämlich es ist billig, daß eine jedwede dieser Hauptgattungen der Pflichten in einer besondern Abhandlung vorgenommen werde. Weil aber die Pflichten freye Handlungen, oder Unterlassungen sind, die man den moralischen Gesetzen gleichförmen, oder nach diesen bestimmen soll (§. 13.); so ist denen Abhandlungen von den vier Hauptgattungen der Pflichten der Ordnung-wegen noch eine Abhandlung vorauszuschicken, in welcher theils die freyen Handlun-

lungen des Menschen, theils auch die moralischen Gesetze beschrieben werden.

§. 20.

Etwas über den Namen dieser Moral.

Muß man denn auch eine Ursache anzeigen, warum man einer Sache denjenigen Namen giebt, den ihre Natur anverlanget? Diese Moral nannte man die von den Grundsätzen der geoffenbarten Religion unterstützte Moralphilosophie. Dieß scheint nicht so willkührlich, als erforderlich zu seyn. Denn wenn die durch die Vernunft erkannten Pflichten den Innhalt derjenigen Lehre ausmachen, die man **Moralphilosophie**, oder **praktische Philosophie** nennet: warum sollte eben dieselbe Lehre, die in Rücksicht auf alle durch die Vernunft erkannte Pflichten noch immer die nämliche bleibt, den Namen der Philosophie verlieren, wenn sie von den Grundsätzen der göttlichen Offenbarung unterstützet, erleuchtet, vervollkommner wird? Warum soll die Sittenlehre, welche in dem Zustande, wo man keine Offenbarung hätte, eine **Moralphilosophie** wäre; in jenem Zustande, in welchem die Offenbarung auch der natürlichen Vernunft wichtige natürliche Wahrheiten beybringt, eine **Moraltheologie** genannt werden? Denn die Moralphilosophie, und die Theologie haben ihre besondere Beschäftigungen. Diese betrachtet die Beschaffenheiten, und Eigenschaften der göttlichen Natur, und anderer Sachen, die Gott unmittelbar angehen. Allein jene bestimmet die freyen Handlungen des Menschen zu dessen Endzwecke. Wird nun die Moralphilosophie alsogleich eine Moraltheologie, wenn sie einen geoffenbarten Grundsatz annimmt; so müßte ja auch die Theologie überhaupt betrachtet eine Philosophie seyn, wenn sich dieselbe nur einer natürlichen, oder bloß

philosophischen Ursache bediente. Gewiß die Offenbarung ist der Philosophie zu keiner Schande: aber Offenbarung, die man ohne Philosophie, ohne Vernunftsgebrauch zuließ, wäre Schande. So hätte man sich nun auch nicht zu schämen, wenn man die Moralphilosophie, die uns ins Herz gegraben ist, auch dazumal, wenn sie von höherer Offenbarung unterstützet, erleuchtet, vervollkommnet wird, eine von der Offenbarung unterstützte Moralphilosophie nännte.

Oder aber bringt der würdigere Endzweck des Menschen, den uns die Offenbarung entdecket, der nämlichen Moralphilosophie den Namen der Theologie bey? Setze den Fall, daß uns ein physikalischer Grundsatz, den man aus den Wirkungen der Natur noch nie herausbringen konnte, durch die göttliche Offenbarung bekannt würde, z. B. daß die Kräfte der Körper unsrer Erdkugel, sich auch über das ganze Planetensystem erstrecken. Wird dieß neue geoffenbarte Gesetz der Physik, sie, die Physik, gleich zu einer Theologie umstalten?

Und eine durch die Offenbarung unterstützte Sittenlehre wäre gewiß eine übernatürliche Moraltheologie. Nun hat man aber noch keine natürliche Moraltheologie; warum sollte man einer Wissenschaft einen Namen geben, der ihrer Natur uneigentlich zusteht. Wenn du die Lehren von Tugenden und Lastern deswegen zur Theologie zählest, weil sich jene Lehre auf eine gewisse Art auf Gott, als den letzten Endzweck, beziehet: dann hast du das Gebiet der Theologie auf einmal sehr erweitert; dann erhält gewiß auch noch die Elektricitätstheorie, die praktische Meßkunst, und jede mechanische Kunst den prächtigen Namen der Theologie.

„Wie fremd stehen nicht die geoffenbarten Wahrheiten in der Moralphilosophie? „ Das ist nicht zu läugnen. Nimm aber die Gewohnheit hinweg; wie fremd steht hernach

nach dasjenige, was aus der praktischen Philosophie bekannt ist, in der Theologie?

„Die Moralphilosophie soll sich mit jenem beschäftigen, was vermittelst der natürlichen Vernunft erkannt wird.„ Du sprichst aber dieß doch nur von der Moralphilosophie, die sich selbst überlassen, von keiner Offenbarung unterstützet ist? Du sagst vielleicht selbst, daß die Moralphilosophie derjenigen, welche die Offenbarung nicht so ganz annehmen, durch die Offenbarung vervollkommnet worden sey. Und sie bleibt doch noch Moralphilosophie. Wenn man nun die Offenbarung annimmt, und wenn die Moralphilosophie hernach die vollkommenste würde: dann hörte sie auf eine Moralphilosophie zu seyn? Wir Menschen hören nicht auf in einem andern Fache, z. B. der Physik Philosophen zu seyn, ob schon wir Christen sind; aber im Fache der Philosophie höret man auf ein Moralphilosoph zu seyn, wenn man ein Christ ist; dazumal wird man ein Moraltheolog. Und eben deswegen, weil du es so haben willst, trägt auch diese von der Offenbarung unterstützte Moralphilosophie den gewöhnlichen Namen Moraltheologie auf der Stirne.

Erste Abhandlung

Von den freyen Handlungen des Menschen und den moralischen Gesetzen.

Erster Abschnitt

von den freyen Handlungen des Menschen.

Erstes Hauptstück

von der Natur der freyen Handlungen des Menschen.

§. 21.

Begriff von der freyen Handlung.

Eine freye Handlung nennet man diejenige, die man aus eigener Bestimmung des Willens ohne Nothwendigkeit und Zwang vornimmt.

Dergleichen Handlungen beruhen entweder in der Seele des Menschen, wie z. B. die Liebe, der Haß, die blosse Willensentschliessung zu einer Handlung, obschon die Handlung noch nicht ausgeübt würde, und s. w. und diese nennet man innerliche; oder aber werden dergleichen Handlungen vermittelst der Glieder des Körpers äusserlich vollzogen: und man nennet sie äusserliche Handlungen.

§. 22.

Eine nur willige Handlung.

Die Handlung aber, welche zwar von dem Willen, oder von der blossen Bestimmung des Willens,

doch

doch aber nicht ohne alle Nothwendigkeit herkömmt, wird nur eine willige Handlung genannt.

Es ist also nicht jedwede willige zugleich eine freye Handlung. Auf diese Art ist die Liebe der schon glückseligen Seelen in dem Himmel eine zwar willige, doch nicht freye Handlung.

§. 23.

Die zu einer freyen Handlung erforderliche Willensfreyheit.

Um eine freye Handlung ausüben zu können ist es noch nicht hinlänglich, daß unser Wille keinen Zwang leide, oder nur eine Freyheit habe, vermög welcher er sich gerne, ungezwungen und noch mit einer Geneigtheit zu etwas entschließt. Was ist dieß für eine Willensfreyheit, durch welche du dich zwar gerne und aus eigenem Hang oder angebohrner Geneigtheit zu etwas entschliessest, wenn du doch eben diese Entschliessung nicht unterlassen kannst? Es wird also zu einer freyen Handlung eine Freyheit oder Entledigung des Willens nicht nur von allem Zwang, sondern auch von aller Nothwendigkeit erfordert, so daß sich der Wille im Stande befinde, sich zu einer Handlung zu entschliessen, oder nicht zu entschliessen, oder auch eine entgegengesetzte Handlung vorzunehmen.

Daß man eine solche Freyheit, der Gleichgültigkeit, wie man sie zu nennen pflegt, habe, muß in einem andern Fache der Philosophie bestimmet werden. Denn in der Moralphilosophie fragt sichs nicht, ob man eine Willensfreyheit habe; doch ist hier die Frage, wie man seine freyen Handlungen zu seinem seligen Endzwecke bestimmen soll. Oder soll vielleicht die Moralphilosophie

oder Moraltheologie auch erst behaupten, daß diejenigen, für welche sie geschrieben ist, Menschen sind?

§. 24.

Die zur Willensfreyheit nothwendige Erkenntniß.

Der Wille ist unthätig, wenn ihm der Verstand durch Darzeugung dessen, was zu thun, oder zu lassen ist, nicht vorleuchtet. Es muß hiemit die Erkenntniß desjenigen, wozu sich der Wille entschließt, allzeit vorhanden seyn, wenn je eine Entschliessung des Willens, oder eine von dieser Entschliessung abstammende Handlung freywillig seyn soll. Deswegen kann man sich zwar zu einer Handlung freywillig entschlossen haben; und doch können vielleicht nicht alle Umstände, von welchen die Handlung begleitet wird, bekannt gewesen seyn: so wäre nun auch diese Handlung von der Seite eines solchen vielleicht an sich wichtigen Umstandes betrachtet nicht freywillig.

Deswegen ist ein an sich böse Handlung nicht gleich ein schweres Verbrechen, ausser man hätte in dem Begriffe einer solchen Handlung von einer schweren Schuld, die mit ihr verbunden wäre, oder der ewigen Strafe, mit welcher sie bedrohet würde, zum wenigsten auch nur im Dunkeln gedacht. Der Diebstahl einer auch Gott oder seinem Dienst gewidmeten Sache wird noch kein Gottesraub, wenn man den Umstand der Bestimmung dieser Sache zu einem solchen Endzwecke nicht voraus gesehen hat.

§. 25.

Eine völlig freywillige, und eine nicht völlig freywillige Handlung.

So weit sich also die Erkenntniß des Verstandes erstrecket, eben so weit kann nur eine Handlung freywillig

willig seyn. Wenn also in dem Verstand eine Kenntniß dessen zugegen wäre, was zu einer vorzunehmenden Handlung gehöret, oder was mit dieser Handlung verknüpfet ist, dann kann man diese Handlung, wenn sich der Wille zu derselben entschließt, eine völlig freywillige Handlung nennen. Erkennt aber der Verstand nicht alles dasjenige, was mit der Handlung verknüpfet ist: dann ist diese Handlung nicht völlig freywillig.

Man kann aber doch eine Handlung nicht für unvollkommen freywillig angeben, wenn man durch diesen Ausdruck so viel sagen wollte, als wenn eine Handlung von einer nicht völligen oder nicht gänzlichen Entschliessung des Willens entspränge, oder als wenn der Wille eine solche Handlung nicht völlig wollte. Denn die Entschliessung des Willens zu etwas ist in sich ganz einfach und untheilbar, und nimmt also keine Verstärkung an, so daß man sagen könnte, diese oder jene Handlung sey mehr, oder weniger freywillig, oder der Wille entschliesse sich zu etwas nur halbfreywillig. Wer also die Unvollkommenheit einer Handlung von einer nicht völligen Einwilligung herleitet, und doch durch diese Einwilligung nur die Bestimmung, oder die Entschliessung des Willens versteht, der giebt auf die Natur des freyen Willens nicht Acht.

§. 26.

Eine ihrem Ursprung nach freywillige Handlung.

Unter die Umstände, von denen bisweilen ein Handlung begleitet wird, und die man, wenn man sich zur Handlung entschließt, sich doch vorstellen kann, können auch jene Ereignisse zugesellet werden, welche von einer Handlung eben so, wie ein Effekt von seiner Ursache, abhangen. Wer sich also zu einer sol-

chen

chen Handlung entschließt, der entschließt sich ebenfalls zu dem Effekt, welcher von jener Handlung abhängt; und deswegen kann und muß eben dieser Effekt als eine ihrem Ursprung nach freywillige Handlung betrachtet werden.

Ergötzest du dich nur an den unsaubern Bildern, die du dir des Tages über in deiner Einbildungskraft vormalest? Willst du dadurch nicht auch schon die darauf entstehenden Träume?

§. 27.

Die Willensfreyheit wird durch Zwang gehemmt.

Was nur immer den Willen verhindert, daß er eine Handlung vornehmen, oder nicht vornehmen kann, das hindert ebenfalls die Willensfreyheit (§. 22.). So bestehet nun auch der Zwang, durch welchen man jemand zu einer Handlung antriebe, nicht mit der Willensfreyheit, wenn dieser so ernsthaft wäre, daß man ihm nicht widerstehen könnte, sondern die Handlung vornehmen, oder unterlassen müßte.

Dieß findet nur bey äusserlichen Handlungen Statt. Denn dem Willen kann man unmöglich durch einen Zwang beykommen, den er nicht widerstehen könnte; ausser man verhinderte durch Ungestümme den wirklichen Gebrauch der Vernunft.

Wer aber zu einer unbilligen äusserlichen Handlung durch Zwangsmittel angehalten wird, der muß, um sich zu rechtfertigen, daß er in jene Handlung nicht einwilligte, sich mit diesem brüsten können, daß er nicht entfliehen, nicht widerstehen, um keine Rettung, die möglich war, flehen konnte. Kann also jene über Nothzüchtigung klagen, die gewiß gehöret worden wäre, wenn sie nicht gar geschwiegen hätte?

§. 28.

§. 28.

Durch Furcht.

Eben so wenig verträgt sich die Furcht, oder ein heftiger Abscheu eines gegenwärtigen, oder künftigen nicht zuvermeidenden Uebels, mit der Willensfreyheit, wenn sie so stark ist, daß sie den Gebrauch der Vernunft, und also die zur Willensfreyheit erforderliche Erkenntniß (§. 24.) aus der Seele verdrängt.

Im widrigen Falle wird die Willensfreyheit durch die Furcht nicht gehemmet; es mag diese Furcht das Gemüth wenig, oder sehr beunruhigen. Denn, wenn der Gebrauch der Vernunft noch nicht verloren gegangen ist, entschließt sich der Wille immer zu demjenigen freywillig, was er itzt mit Furcht erwählet, obschon er, wenn ihn die Furcht nicht beängstigte, sich zu dem Gegentheil entschlieſſen würde.

Ob aber gleich die Furcht nicht immer eine Ursache ist, warum eine Handlung freywillig zu seyn aufhöret: so vermindert sie doch die einer Handlung anklebende Bosheit. Und dieß läßt sich auch behaupten, wenn die aus Furcht ausgeübte Handlung so wohl dem göttlichen willkührlichen, als auch dem menschlichen Gesetze zuwider wäre, und wenn ein dergleichen Gesetz nicht so auf das allgemeine Beßte des menschlichen Geschlechts, oder des Staates, als auf das Wohl desjenigen, der sonst die Handlung unterlassen sollte, abzielte. Denn kann wohl Gott, oder die menschliche Macht ein Gesetz geben, das mich mit der größten Beschwerniß zu dem verbände, was nur mein individuelles Wohl angieng?

§. 29.

Durch Begierlichkeit.

Gleichwie Zwang und Furcht die Willensfreyheit von aussen bestreiten; so bekriegen dieselbe die heftige Bewegung der Begierlichkeit von innen. Nämlich nach der Sünde der Stammältern beunruhigen das menschliche Gemüth so heftige Regungen des sinnlichen Verlangens, daß er bisweilen dasjenige nicht genugsam untersuchen und einsehen kann, wozu er von eben denselben Regungen angehalten wird. Braucht es aber mehr zur Untergrabung der Willensfreyheit, als daß es dem Menschen an jener Einsicht mangelt (§. 24)?

So sind nun jene Handlungen nicht freywillig, die aus den genannten heftigen Regungen erzeuget werden. Doch sind nicht alle Regungen des sinnlichen Verlangens so beschaffen, nicht gar so heftig, daß sie der Vernunft nicht gestatteten auf jenes zu sehen, was man unternimmt. Nur die Erstlinge dieser Gemüthsempörungen sind von solcher Ungestümme. Man nennet sie deswegen die ersten Bewegungen. Die Vernunft des Menschen aber ist zu wirksam, als daß sie sich ganz und gar, oder doch auf eine längere Zeit verdunkeln ließ. In die Länge dauern jene ungestümme Empörungen nicht. Du kannst es aber doch einigermassen abnehmen, wie lang sie bey dir dauerten, wenn du nachdenkest, wie lang du bey ihrer Ueberraschung nichts wußtest, was du vornahmst, wie lang dir weder unter einem dunkeln Begriffe etwas vom Rechtthun, von einem Gesetze, oder Gesetzgeber einfiel. Es läßt sich aber noch schwerer bestimmen, wie lang in einem fremden Gemüthe dergleichen erste Empörungen dauerten. Vielleicht ist dasjenige, was nur immer in der Handlung des Andern eine auch geringe Bedachtsamkeit und Einsicht merken

läßt,

läßt, schon ein hinlängliches Zeichen, daß die Vernunft in ihrer Verrichtung nicht mehr verhindert sey. Uebrigens wird kaum eine andere Leidenschaft als Zorn und Rachsucht in ihren ersten Regungen eine dergleichen Heftigkeit äussern.

Es pflegt aber nichts destoweniger zu geschehen, daß die Bewegung des sinnlichen Verlangens nicht so von der Abhängigkeit der Seele von den Sinnen entspringe, daß sie nicht vielmehr eine Frucht unsrer durch eine willkührliche Entschließung aufgebrachten Einbildungskraft wäre. Diese Bewegungen nennen einige die nachfolgende Begierlichkeit, weil sie auf unsere Entschliessung folget. Aber umsonst lehret man, daß dasjenige, was mit der nachfolgenden Begierlichkeit geschieht, mit desto größerer Willensfreyheit geschehe, je geneigter der Wille zu dieser Unternehmung ist. Dies ist eben so viel gesagt, wie wenn man sagte, jenes stehe mehr in unsrer Willensfreyheit, was unsere Geneigtheit mehr anlacht. So wäre nun (wider den Satz §. 22.) in den Auserwählten der Liebe des Unendlichen desto freywilliger, je geneigter ihr Wille zu dieser Liebe ist.

Hieher, wo die Rede von den Hindernissen der Willensfreyheit ist, setzen auch einige die Gewohnheit, etwas Gesetzwidriges zu begehen. Nämlich die öftere Wiederholung einer bösen Handlung bringen der Seele nicht selten eine solche Geneigtheit und Fertigkeit zur Ausübung der nämlichen Handlung hervor, daß jene Geneigtheit und Fertigkeit sich zu einer zweyten Natur des Menschen umwandle. Deswegen geschehen jene Handlungen bisweilen ohne alle Bedachtsamkeit, und hiemit auch ohne Willensfreyheit. Dies weiß man von jenen, die aus einer höchst unanständigen Gewohnheit die heiligsten Namen der religiösesten Sachen, die man nie ohne Ehrfurcht vorbringen sollte, zu ganz unbedeutenden Gelegenheiten mehr aus dem Munde wegschleudern, als

ausſprechen. Dieſe und dergleichen Handlungen wird man doch wohl nicht freywillig nennen, weil ſie aller Ueberlegung zuvorkommen. Doch ſind dergleichen Handlungen noch freywillig in ihrem Urſprunge, nämlich in der angenommenen Gewohnheit, die man nicht ableget, oder die man abzulegen nicht ernſthaft entſchloſſen oder bemühet iſt.

§. 30.

Durch Unwiſſenheit.

Jenes kann nur freywillig ſeyn, von dem man eine Kenntniß hat (§. 24); nun iſt die Unwiſſenheit ein Abgang der Kenntniß einer Sache: ſo kann auch der Willensfreyheit nichts ſo ſehr, als die Unwiſſenheit im Wege ſtehen.

Wenn jemand in einem Falle ſeine Unwiſſenheit ablegen kann, ſo nennt man ſelbe **überwindlich**. Kann man ſie aber nicht ablegen, ſo wird ſie **unüberwindlich** genannt. Iſt eine Verbindlichkeit vorhanden, kraft welcher man die Unwiſſenheit ablegen ſoll: ſo wird die überwindliche Unwiſſenheit ſträflich, wenn man ſie nicht ableget; ſonſt bleibt ſie unſträflich.

§. 31.

Richtſchnur für alle Vorfälle einer Unwiſſenheit.

Man mag auch die Unwiſſenheit in ſo viele Gattungen abtheilen, als man will: ſo gilt doch für jeden Vorfall einer von der Unwiſſenheit begleitenden Handlung folgende aus der Natur der Willensfreyheit hergeholte Regel: **In einer jeden Handlung iſt nur dasjenige als frey oder willkührlich erwäh-**

wähler worden, von dem man eine Kenntniß gehabt hat.

So ist jener keiner Mordthat schuldig, welcher seinen Feind, der sich in einem Gebüsche verbirgt, für ein dorthin geflüchtetes Wild hält, und ihn erschießt. Ja, man setze sogar, daß er diesen Feind erschossen haben würde, wenn er ihn auch nicht verkennet hätte: man könnte ihm doch den Todtschlag noch nicht als eine freywillige Handlung zumuthen; denn nicht dasjenige, was wir thun würden, wenn sich diese oder jene Bedingnisse ereignen; sondern nur dieses ist Verbrechen, was wir wirklich wider die Gebote des höchsten Gesetzgebers wollen, oder unternehmen.

Man kann aber auch vermög dieser Regel diejenigen Handlungen, die mit einer sträflichen Unwissenheit ausgeübet werden, noch für dergleichen freye Handlungen ansehen, welche zum wenigsten in ihrem Ursprunge als freywillig anzusehen sind. (§. 26.) Aus diesen Gründen würde man folgendes Urtheil fällen. Nämlich der Priester, der Richter, der Arzt, der Rechtsfreund, die es fühlen, daß ihr Amt eine umfangendere Kenntniß fordere, als sie besitzen, vergehen sich wider ihre Pflicht so oft, als sie unter einer Gefahr wichtig zu fehlen eine ihrer Amtsverrichtungen vornehmen.

§. 32.

Vergessenheit und Mangel der Achtsamkeit.

Wie die Unwissenheit, so ist die Vergessenheit und wirkliche Unachtsamkeit ein Abgang der zur Willensfreyheit erforderlichen Kenntniß: hiemit verhindern auch diese die Willensfreyheit in Ausübung der Handlung, die sie begleiten.

Wie thätest du dasjenige freywillig, auf was du entweder aus Vergessenheit, oder aus wirklicher Unachtsamkeit gar nicht denkest? Oder aber handelst du auch noch im Schlafe freywillig, da du doch, wenn du wachest, bisweilen an eine Sache so wenig denkest, als im Schlafe? Nichts desto weniger können verschiedene Handlungen, in welchen eine Vergessenheit, oder Unachtsamkeit unterwaltet, eben so wie jene, die aus Unwissenheit begangen werden, noch in ihrer Ursache freywillig seyn, nämlich in der Sorglosigkeit, wegen welcher du auf deine Handlung weniger Achtsamkeit verwendest, als es die Wichtigkeit eines zum letzten Endzwecke zu bestimmenden Wandels fordert. Wirft dir aber dein Gewissen nichts von solcher Sorgenlosigkeit vor; dann darfst du dich über die aus Vergessenheit oder Unachtsamkeit gesetzwidrig ausgeübte Handlungen getrost beruhigen.

Das zweyte Hauptstück

von der moralischen Güte und Bosheit der freyen Handlungen.

§. 33.

Begriffe von der moralischen Güte und Bosheit.

Die freyen Handlungen sollen nach den moralischen Gesetzen zu dem letzten Endzwecke bestimmet werden (§. 5.). Werden nun diese Handlungen auf gedachte Art bestimmet, oder den moralischen Gesetzen gleichförmig ausgeübt, so erhalten sie eine moralische Güte; im widrigen Falle nehmen sie eine moralische Bosheit an.

Daß die Gleichförmigkeit der freyen Handlungen mit den moralischen Gesetzen die moralische Güte derselben genannt wird, rechtfertiget sich von deswegen, weil es doch gewiß für den Menschen gut ist, wenn er das befolget, oder will, was Gott, der nichts Böses wollen kann, durch die moralischen Gesetze von ihm verlanget. Das Gegentheil läßt sich auf die Ungleichförmigkeit der freyen Handlungen mit dem moralischen Gesetze anwenden.

§. 34.

Alle freyen Handlungen sollen moralisch gut seyn.

Man weis es, daß gleichwie die Veränderungen der nicht freywilligen Dinge durch die physikalische, also auch die freyen Handlungen des mit der Freyheit begabten Menschen durch die moralischen Gesetze zum letzten Endzweck gerichtet werden (§. 5.) Man kann aber keinen Unterschied anzeigen, warum nur einige und nicht alle freye Handlungen von den moralischen Gesetzen zum letzten Endzwecke zu bestimmen, und also moralisch gut seyn sollten: so soll nun auch eine jede freye Handlung moralisch gut seyn.

§. 35.

Für alle freyen Handlungen ist ein moralisches Gesetz vorgeschrieben.

Alle freye Handlungen sollen moralisch gut seyn. Nun sind die freyen Handlungen moralisch gut, wenn sie einem moralischen Gesetze gleichförmig ausgeübet werden: folglich muß auch für jede freye Handlung ein moralisches Gesetz geschrieben seyn, von welchem die freyen Handlungen ihre Richtung zum letzten Endzwecke empfängt; und hiemit giebt es keine gleichgül-

tige oder solche freye Handlungen, die weder moralisch gut, weder moralisch bös seyn könnten.

Unter die Anzahl gleichgültiger Handlungen setzen einige Essen, Trinken, Spielen, Schlafen, Spazieren u. s. w. Aber gehören dergleichen Handlungen nicht schon zu einer Art der Pflichten, nämlich jener gegen sich selbst. Ist es nicht höchst unanständig, und für die vernünftige Seele unwürdig, dergleichen Handlungen nur aus Antrieb des sinnlichen Verlangens zu unternehmen? Es ist ja ein von der römischen Kirche verworfener Lehrsatz, (von Innozenz XI.) Essen und Trinken bis zur Sättigung nur aus Wollust sey keine Sünde, wenn es nur der Gesundheit nicht schadet. Und gewiß, es ist nicht nur ein Grundsatz der Philosophie, daß der Mensch wegen der nämlichen Ursache handeln soll, von welcher er sein Daseyn hat; sondern es ist dies die Lehre des Apostels selbst: **Ihr möget also essen, oder trinken, oder etwas anderes thun, so thuet alles dieses zur Ehre Gottes.** 1. Kor. 10. 31. Da ist nun doch wohl ein Gesetz für jede Handlung enthalten? Wenn sogar am Gerichtstage **von einem jedweden müssigen Worte wird** Rechenschaft gefordert werden (Matth. 12, 36.): sollten wohl die **müssigen** Handlungen (jene nämlich, die man zwar freywillig ausübet, doch aber nach keinem moralischen Gesetze bestimmt sind), so ganz ungeahndet bleiben?

§. 36.

Verschiedenheit der moralischen Güte und Bosheit freyer Handlungen.

Die moralische Güte freyer Handlungen beruhet in der Bestimmung der Handlung nach den Gesetzen, oder in der Gleichförmigkeit der Handlung mit den Gesetzen, und die moralische Bosheit in der Unterlas-

sung

fung jener Bestimmung, oder in dem Abgange jener Gleichförmigkeit (§. 33.); nun kann es Gesetze geben, die in Rücksicht auf jenes, was sie gebieten oder verbieten, unterschieden sind: so kann es nun auch freye Handlungen geben, die dergleichen verschiedenen Gesetzen gleichförmig oder nicht gleichförmig ausgeübet werden, und folglich verschiedene moralische Güte oder Bosheit in sich einschließen.

§. 37.

Eine einerseits moralisch gute, andererseits moralisch böse Handlung.

Die Unähnlichkeit, die eine freye Handlung mit einem Gesetze hat, verhindert jene Gleichförmigkeit nicht, die die nämliche Handlung mit einem andern Gesetze eines verschiedenen Inhalts erhält; so kann nun auch eine freye Handlung in Betracht ihrer Gleichförmigkeit mit einem Gesetze moralisch gut, und in Rücksicht auf die Unähnlichkeit, die sie mit einem andern Gesetze hat, moralisch bös seyn.

So kannst du durch deine Freygebigkeit der Noth eines Elenden steuern, und dir doch zugleich den Ruhm eines Menschenfreundes erkaufen wollen. Diese Handlung entspricht theils dem Gebote der Nächstenliebe, und ist deswegen moralisch gut: theils streitet sie wider die Pflicht der christlichen Demuth, und hiemit ist sie zugleich moralisch bös.

§. 38.

Eine von einer Seite moralisch böse Handlung ist nicht gleich gänzlich moralisch bös.

Eine freye Handlung kann, von einer Seite betrachtet, moralisch gut, und doch andererseits mora-

lisch bös seyn (vorherg. §.): so muß nun eine freye Handlung, die noch immer mit einem Gesetze gleichförmig ist, für nicht gänzlich böse angesehen werden, obschon sie anderen Gesetzen zuwider läuft. Würdest du wohl sagen, daß ein Gemälde seinem Original ganz und gar unähnlich sey, weil es von demselben in einigen Zügen abweicht?

Dies ist nun freylich wider den Strom der Meinung der Meisten; hingegen ist es doch mit den Grundsätzen der Theologie gleichlautend. Die Kirche verwirft die guten Werke, die von den Ungläubigen ausgeübet werden, noch nicht als sündhaft, obschon sie ohne den Glauben ausgeübet werden, da es doch ohne den Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen. Ephes. II. 6.; warum sollten alle freye Handlungen der Gläubigen schon ganz und gar moralisch bös seyn, wenn sie zwar einem Gesetze entgegengesetzet, aber zugleich andern Gesetzen gleichförmig sind. Die Theologie läßt ferners zu, daß die guten Werke, welche von den Gläubigen in dem Stand einer schweren Sünde verrichtet werden, zwar ohne Leben sind, doch läßt sie auch zu, daß diese Handlungen wieder belebt werden, wenn die Gläubigen in den Gnadenstand zurückkehren. Da sieht man auch bey den Glaubigen dergleichen Handlungen, die zwar aus Abgang der Liebe mangelhaft, und doch deswegen nicht gänzlich bös sind.

Und wenn Gott ein so strenger Bestrafer der Sünde ist, als viele, die Sittenregeln predigen, die schärfesten Richter unserer Handlungen sind, dann weh! weh! unsern meisten Handlungen! Wie oft werden nicht auch sonst die besten Handlungen von einem Affekt begleitet, der nicht ganz von aller menschlichen Gebrechlichkeit befreyet ist? Wer muß dieß Urtheil nicht über seine eigenen Handlungen fällen? Wie viele moralisch gute Handlungen wird man auch in den rechtschaffensten Männern finden,

wenn ein jedweder Mangel der Gleichförmigkeit mit je einem Gesetze die sonst besten Handlungen moralisch bös macht? — Jenes sonst wichtiges barbarocelarisches Sprüchelchen: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu, kann hiemit in der Anwendung auf die moralische Güte und Bosheit der freyen Handlungen von keiner Bedeutung seyn.

§. 39.

Ursprung der moralischen Güte und Bosheit freyer Handlungen.

Die moralische Güte oder Bosheit freyer Handlungen entsteht aus der Gleichförmigkeit, welche jene Handlungen mit dem Gesetze haben, oder nicht haben. (§. 33.); so zwar, daß auch eine Handlung von verschiedener Güte oder Bosheit sey, je nachdem sie einem oder verschiedenen Gesetzen gleichförmig ist. Wenn also die moralische Güte oder Bosheit freyer Handlungen einen unmittelbaren Ursprung hat, so kann dieser kein anderer, als jene Gleichförmigkeit oder Unähnlichkeit der freyen Handlungen mit den Gesetzen seyn.

Hier ist die Rede vom Ursprunge moralischer Güte oder Bosheit der freyen Handlung, denn der Ursprung der freyen Handlung, die an sich moralisch gut oder bös ist, bleibt doch immer der Wille, von dessen Entschliessung die Handlung unmittelbar abstammt.

Man sagt sonst, daß der Gegenstand, der Endzweck und die Umstände die Quellen der moralischen Güte und Bosheit ausmachen. Man sagt es aber ohne Grund. Hier ist die Ursache. Setze man den Fall, daß jemand etwa aus Lust zur Schlemmerey, durch eine Lüge, einen Diebstahl begangen hätte. Diese Handlung wäre gewiß

dreyen Gesetzen vom verschiedenen Inhalt zuwider: dem Gesetze, die Unwarheit nicht zu reden; jenem, nicht zu stehlen, und dann einem andern der Mässigkeit. In dem Beichtgerichte würde jener, der dieser Handlung schuldig wäre, seinen Sündenzustand genau genug entdecken, wenn er sagte, er habe gelogen, gestohlen, und sey der Schwelgerey ergeben gewesen. In der That hat dieser auch einen, so zu sagen, dreyfachen Willen gehabt, den Willen zu lügen, den Willen zu stehlen, den Willen, sich unmässig mit Speise oder Trank zu ergötzen. Er hatte nun auch ein dreyfaches Absehen bey dieser Handlung. Durch die Lüge wollte er den fremden Verstand in ein Irrthum versetzen; durch den Diebstahl fremdes Gut an sich bringen; durch die Schwelgerey eine mit diesem Laster verknüpfte, und ihm zum wenigsten so vorkommende Wollust zu fühlen. Eben so hatte diese Handlung einen dreyfachen Gegenstand, und auch jeder Gegenstand seine Umstände, in die er verwickelt war. Warum sollte man nun sagen, daß diese nämliche an und für sich dreyfache Handlung ihre wichtigste Güte oder Bosheit aus dem Gegenstande schöpfte, da doch drey Gegenstände angezeiget werden können. Wie soll jene Handlung eine Güte oder Bosheit von dem Endzwecke hernehmen, da in der nämlichen Handlung eine dreyfache Endabsicht anzuerkennen ist. Warum sollte hier der Gegenstand, der Endzweck, die Umstände die Quellen der gesagten moralischen Güte oder Bosheit ausmachen, da doch die Bosheit dieser Handlung darinn bestehet, daß sie dreyerley Gesetzen, die vom verschiedenen Inhalt sind, zuwider ist.

§. 40.

Gewissensausspruch über die moralische Güte oder Bosheit freyer Handlungen.

Keine Handlung kann willkührlich seyn, ausser wenn der Verstand von dem, was in der Handlung vorkömmt, eine Kenntniß hat (§. 24): so kann nun auch keine freye Handlung moralisch gut oder bös seyn, wenn der Verstand dem Willen das moralische Gesetz, dem die freye Handlung gleichförmig ausgeübet werden soll, nicht vorhielte. Diese Einsicht oder Kenntniß, durch welche der Verstand dem Willen die Gleichförmigkeit oder Unähnlichkeit der Handlung mit dem moralischen Gesetze vorhält, ist der sogenannte Ausspruch, oder das Urtheil des Gewissens.

Man nennt die Kenntniß, die Einsicht des Verstandes, ob die freye Handlung dem moralischen Gesetze ähnlich, oder unähnlich: folglich auch moralisch gut oder bös sey, eigentlich den Ausspruch, oder das Urtheil des Gewissens; denn das Gewissen, an und für sich betrachtet, muß doch immer ein Vermögen der Seele und jene Einsicht, Kenntniß, Ausspruch nur eine Handlung oder Uebung jenes Vermögens seyn; ausser man wollte das Gewissen, oder das Bewußtseyn schon auch als eine Uebung eines Seelenvermögens angeben. Und dann ist das Gewissen, oder dies Bewußtseyn gewiß nichts anders, als eine Uebung des Verstandes, der durch diese Uebung einsieht, oder beurtheilet, ob die freye Handlung dem moralischen Gesetze gleichförmig, oder nicht gleichförmig, das ist: moralisch gut oder bös sey.

§. 41.

Der Gewissensausspruch geht der Handlung vor, oder folgt auf dieselbe.

Man kann von der Gleichförmigkeit, die eine freye Handlung mit dem moralischen Gesetze hat, entweder vor der Handlung oder nach derselben urtheilen. Geschieht das erste, so wird dieß Urtheil der **vorgehende**; geschieht das zweyte, so wird es der **nachfolgende** Gewissensausspruch genannt.

§. 42.

Die moralische Güte oder Bosheit der Handlung hängt nur von dem vorhergehenden Gewissensausspruche ab.

Der nachfolgende Gewissensausspruch ändert in der Handlung, die schon vorüber ist, nichts um; so wie er zu dem, was schon vorüber ist, nichts beytragen kann; der vorhergehende Gewissensausspruch kann aber dazu dienen, daß der Wille eine dem Gesetze gleichförmige Handlung erwähle, oder sich zum Gegentheile entschliesse; so hängt nun auch die moralische Güte oder Bosheit der Handlung, die sich in jener Gleichförmigkeit oder Unähnlichkeit der freyen Handlung mit dem moralischen Gesetze gründet, nun von dem vorhergehenden Gewissensausspruche ab.

Wie oft machen sich aber Leute aus Mangel des Unterrichts ein Vergehen aus dem, was sie erst nach der Handlung für sündhaft ansahen?

Der nachfolgende Gewissensausspruch beziehet sich entweder auf eine moralisch gute, oder moralisch böse Handlung

lung. Im ersten Falle nennt man jenen Ausspruch das gute; im zweyten aber, das böse Gewissen. Wer kann aber den Werth des guten Gewissens würdig anpreisen? Was ist auf Erden schätzbarer, als der in der Seele Ruhe und Wonne gebährende Gedanke, etwas gethan zu haben, was Gott gefällt. Welche süsse Empfindung und welche himmlische Lust ist es nicht Gott, seinen allmächtigen, allwissenden und gütigsten Vater zum Zeugen seiner guten Handlungen und redlichen Absichten zu haben? Wie glückselig ist schon auf Erden jener anzurühmen, der diese Zufriedenheit geniesst? Selbst die Widerwärtigkeiten des Lebens bringen dem noch vorzüglichen Trost, der sie nicht als Strafe seines Vergehens ansehen darf. Auch in der Zeit der Widerwärtigkeit hebt sich dieser Mensch mit frohem Muth zum Vater des Lebens, blickt mit kindlichem Vertrauen auf seinen gütigen Urheber hin, und hofft noch mit Wonnengefühl von ihm, dem Besten, das Beste. Aber auch die blühenden Glücksumstände und ein jedes an sich, obschon nicht dauerhaftes, doch unschuldiges Vergnügen wird von der Ruhe des guten Gewissens gewürzt, wenn der Mensch das Gute nach dem seligsten Willen Gottes, von dem alle gute Gabe herkömmt, redlich anwendet, getrost geniesst. Groß ist das Glück eines guten Gewissens, und es ist ein kräftiges wie an sich selbst schon angenehmes Mittel zu einer beharrlichen Zufriedenheit und Glückseligkeit, auch auf dieser Erden, zu gelangen, ein süsses Mittel frohlich zu leben, ruhig zu sterben. Ein frommer Schriftsteller drückt die Vortheile des guten Gewissens auf folgende Art aus:

Sieh, alles weicht,
Bald wirst du sterben müssen!
Was wird alsdenn dir deinen Tod versüssen?
Ein gut Gewissen macht ihn leicht.

Laß Erd und Welt,
So kann der Fromme sprechen,

Laß

Laß unter mir den Bau der Erde brechen!
Gott ist es, dessen Hand mich hält.

§. 43.

Der theoretische und praktische Gewissensausspruch.

Man beurtheilet bisweilen die Gleichförmigkeit oder Unähnlichkeit einer freyen Handlung mit dem moralischen Gesetze, wenn es auch nicht darum zu thun ist, daß man zu eben der nämlichen Zeit diese Handlung ausüben, oder nicht ausüben soll, z. B. wenn man überhaupt bedenket, oder ein Urtheil fällt, ob es sündhaft sey, eine fremde Sache als die seinige zu besitzen. Dieß Bedenken, oder dieß Urtheil nennt man den theoretischen Gewissensausspruch. Ist man aber im Begriffe, die Handlung, die man auf gesagte Art beurtheilet, selbst auszuüben, dann ist der Gewissensausspruch praktisch.

Und von diesem praktischen Gewissensausspruche ist hinführo immer die Rede, ausser man deutete den theoretischen ausdrücklich an.

In den theoretischen Gewissensaussprüchen bestehet eigentlich die sogenannte Gewissenhaftigkeit, oder das Vermögen der Seele auf eine gewisse Art von der Gleichförmigkeit freyer Handlungen mit dem moralischen Gesetze zu urtheilen. Diese Gewissenhaftigkeit hängt nun freylich meistens von der Kenntniß der Gesetze ab. Weil aber diese Kenntniß in verschiedenen Menschen verschieden ist, da folgt auch, daß es verschiedene Arten der Gewissenhaftigkeit geben könne; doch so, daß eine einzige wahr, jede andere aber falsch sey. Die erste gründet sich in der richtigen Kenntniß der Gesetze, die andern aber weichen meistentheils von dieser Kenntniß ab. Sogar die zärtliche Gewissenhaftigkeit muß unter diese falsche Arten gezählet

let werden, wenn sich dieselbe auf etwas anderes, als auf eine genaue Einsicht der moralischen Gesetze bezieht.

Die falsche Gewissenhaftigkeit ist 1) leicht, oder ein leichtes Gewissen, da man Handlungen von Wichtigkeiten mit Kleinigkeiten, und Kleinigkeiten mit beträchtlichen Sachen vermenget. So heißt es (Matth. 23, 23.): Ihr verzehendet die Krausemünze, den Aniß und Kümmel, und verabsäumet die wichtigsten Stücke des Gesetzes. 2) Die weite Gewissenhaftigkeit, wenn man sich aus schweren Vergehungen nichts macht. Ein ungerechter Zeuge verlacht das Gericht, und der Mund der Gottlosen verschlingt die Ungerechtigkeit. Sprüchw. 19, 28. 3) Die verkehrte, wenn man Gesetze übertritt, um die nur scheinenden Gesetze nicht zu übertreten. So war die Gewissenhaftigkeit des Herodes beschaffen, der um des Eides willen, und wegen derer, die mit ihm zu Tische saßen, befahl, man sollte ihr (der theuern Tänzerinn) willfahren, und den Johannes enthaupten. (Matth. 14, 9.) 4) Die enge oder beängstigte Gewissenhaftigkeit, wenn man sich und andern die Ausübung wahrer Pflichten schwerer macht, als es die Pflichten mit sich bringen, in dem man manches für nothwendig hält, was gar nicht geboten, und andere Dinge, die nicht verboten sind, für unerlaubt angiebt. Diese falsche Richtung des Gewissens mag aus früh eingesogenen Vorurtheilen, und falschen Religionsvorstellungen, oder aus Temperamentsbeschaffenheit, oder körperlicher Schwachheit entstehen: so ist sie doch nie die rechte evangelische Gewissenhaftigkeit, welche eine Empfehlung verdiente. Es ist eben so unbillig die Verbindlichkeiten des Gesetzes dahin ausdehnen, wohin es die Gesetze nicht verlangen, als es ungerecht ist gesetzwidrige Freyheiten einzuräumen. Diese Gewissenhaftigkeit wäre, wenn sie allgemein würde, nicht nur dem muntern Fortgang einzelner Personen auf der Bahne der Rechtschaffenheit, sondern auch

der

der Aufnahme des ächten Christenthums hinderlich, und recht abschreckend für alle, welche nach dieser ängstlichen Gewissensrichtung einige Christen den ganzen Geist der uns Ruhe und Glückseligkeit verschaffenden Religion beurtheilen.

Und woher entstehen alle diese Arten einer falschen Gewissenhaftigkeit, als von seichter und unrichtiger Kenntniß seiner Religion, und Pflichten? Seicht, und unrichtig ist bey mir aber noch immer diese Kenntniß, wenn sie nicht von einer wahren Ueberzeugung belebt ist, daß dasjenige, was uns durch die moralische Gesetze geboten oder verboten wird, der heilige, der ewige, der unveränderliche, weiseste, väterliche Wille Gottes sey, der wie er seine Ehre (§. 1.), also auch die Glückseligkeit des Menschen zum Gegenstande hat. (§. 2.)

Aber wie kömmt es wohl, daß Leute, die auch kein falsches theoretisches Gewissen haben, doch noch dergleichen Handlungen ausüben, die wider das theoretische Gewissen streiten? Sieht man nicht, daß sich die meisten mit einer Gewissenhaftigkeit brüsten; daß selbst jene, die von der Stelle der Gerechtigkeit der abscheulichsten Schandthaten überwiesen worden sind, noch immer ein ruhiges Gewissen behalten? Dergleichen Leute werden ja doch nicht alle wider ihren praktischen Gewissensausspruch handeln, wenn dieser ihnen die Schändlichkeit der vorzunehmenden Handlung zeigete. Meines Erachtens giebt es doch wohl wenige, welche sich so tyrannisch wider den praktischen Gewissensausspruch verhielten, daß sie demselben zur eigenen Beunruhigung schnurgerade zuwiderhandleten. Wie kömmt es nun aber, daß doch die Meisten andere Handlungen vornehmen, als jene, die das theoretische Gewissen billiget, oder daß die Meisten ein anderes theoretisches, und ein anderes praktisches Gewissensurtheil haben?

Diese Beschaffenheit des menschlichen Gemüthes scheint eigentlich nur daher zu rühren, daß man, wenn es zur unglückseligen Ausübung gesetzwidriger Handlungen kömmt, auch die reinste Erkenntniß, die völlige Ueberzeugung, die man von der Göttlichkeit des Gesetzes hat, nach und nach durch verschiedene Vorstellungen und Nebenbegriffe schwächt und verdunkelt. Man will sich freylich nicht wider den Willen des höchsten Wesens vergehen. Nein doch! dieß um alle Welt nicht! Indessen unterläßt man, den Begriff des Gesetzes, als des uns seligmachenden göttlichen Willens, unverfälscht in der Seele zu erhalten. Man läßt sich von der angenehmen Empfindung, die aus der Beruhigung des sinnlichen Verlangens hervorleuchtet, blenden. Mit matten Blicken sieht man auf den Begriff des Gesetzes zurück, und man sieht die lebendigen Farben und Züge nicht mehr, die man zuvor gesehen hat. Dazu macht man sich von der bevorstehenden Handlung neue Begriffe, die, wenn sie auch keine Irrthümer sind, doch dazumal, da man alle Achtsamkeit vermißt, als Scheingründe dienen, um der bösen Handlung einen andern Anstrich, eine andere Wendung zu geben, bis man zu letzt, in derselben nichts Gesetzwidriges mehr erblicket. Dieß ist der Weg, auf dem man von dem beßten theoretischen Gewissen zu einem wilden praktischen Gewissensausspruch herabkömmt. Daher kömmt es eben, daß die Seele bisweilen ganz unempfindlich zu den schrecklichsten Lastern wird. Diesen ihren Zustand nennet man das schlafende Gewissen; ein Zustand, der immer desto leidiger ist, je elender sich derjenige macht, der, um eine mit Unlust vermischte Lust zu geniessen, seine Zufriedenheit störet, und sich der jenseits des Grabes noch fortdauernden Glückseligkeit (§. 10.) selbst beraubt. Heil hiemit demjenigen, der sich das Gesetz, als den ihn seligmachenden heiligsten Willen Gottes, unter einem lebhaften Begriffe, bis zur tröstenden Ueberzeugung des Herzens vorstellet, diese Vorstellung oft erneuert, und unverfälscht immer beybehält!

§. 44.

Nothwendige Bedingniß des Gewissensausspruches.

Gleichwie der Verstand, seiner ursprünglichen Beschaffenheit gemäß, nach nichts, als nach Wahrheit strebet: eben so können die Gewissensaussprüche, die man von der Gleichförmigkeit, oder Unähnlichkeit einer freyen Handlung mit dem Gesetze macht, nicht anders beschaffen seyn, als daß sie der Geneigtheit des Verstandes zur Wahrheit nicht widerstreben. Die nothwendigste Bedingniß des Gewissensausspruches beharrt nun darinn, daß er, so viel es möglich ist, der Wahrheit nahe komme.

Jene handeln also in dem Geschäfte der Moralität nicht redlich, welche sich, wenn sie wichtigere Wahrheitszeichen vorhanden haben, um einen Gewissensausspruch zu machen, mit Wahrheitszeichen von geringerer Wichtigkeit bezeugen; oder welche aus zween sich widersprechenden Sätzen, die mit gleich starken Wahrheitszeichen zu bejahen, oder zu verneinen sind, doch einen, und nicht den andern derselben für wahr annehmen. Ist wohl in diesen Fällen auch der Gewissensausspruch so beschaffen, daß er der Wahrheit, so viel als es möglich ist, nahe kömmt? Kann man jenen, die dergleichen Dinge lehrten etwas anderes sagen, als daß sie zur Unzeit, nämlich in ernsthaften Geschäften, einen witzigen Scherz trieben?

§. 45.

Der Wille soll dem Gewissensausspruche nicht widerstreben.

Die freyen Handlungen des Menschen sollen nach den moralischen Gesetzen bestimmet werden, oder jene sollen diesen gleichförmig seyn (§. 5.) Nun zeiget der

Ge-

Gewissensausspruch an, ob eine freye Handlung dem moralischen Gesetze gleichförmig oder nicht gleichförmig sey; so ist hiemit der Wille, wenn er sich zu einer Handlung entschließt, auch verbunden, dem Gewissensausspruche getreulich zu folgen, oder was eines ist, der Wille soll dem Gewissensausspruche nie widerstreben. Und dieß läßt sich auch dazumal behaupten, wenn schon der Gewissensausspruch falsch wäre. Denn der falsche Gewissensausspruch benimmt dem Willen diese Eigenschaft nicht, daß dieser, wenn er sich zu etwas entschließt, der Vorleuchtung des Verstandes folge.

Es kann aber ein dergleichen falscher Gewissensausspruch entweder aus unüberwindlicher, oder aus einer überwindlichen Unwissenheit herkommen: der Wille muß doch noch immer in beyden Fällen dem auch an sich falschen Gewissensausspruch folgen, vielleicht mit diesem einzigen Unterschied, daß in dem ersten Falle der Wille nichts Sträfliches begienge, wenn er sich nach dem falschen Gewissensausspruche zu einer gesetzwidrigen Handlung entschlösse; daß aber in dem zweyten Falle die nach dem falschen Gewissensausspruche gewählte gesetzwidrige Handlung deswegen als sträflich zu betrachten wäre, weil der falsche Gewissensausspruch, als welcher aus einer überwindlichen Unwissenheit entspringt, schon in seiner Ursache (der nämlichen Unwissenheit,) enthalten ist (§. 26.)

Aus diesem Grund ist jener zu beurtheilen, der aus einem irrigen Gewissensausspruche jedwede Lüge für eine schwere Sünde hielt, und sich doch öfters die Lüge erlaubte; oder auch jener, der in einem dergleichen Umstande nicht lüget, in welchem er doch die Lüge für ein gebotenes Mittel zur Errettung des Lebens eines Unschuldigen ansieht.

§. 46.

Das Gewissensurtheil ist kein Gesetz.

Obschon man aber wider das Gewissensurtheil nicht handeln darf (vorherg. §.): so wäre doch die Folge unrichtig, wenn man deswegen das Gewissensurtheil als ein Gesetz oder Sittenregel angäbe. Denn das Gesetz ist und kömmt doch immer von einem Urheber, der über uns waltet, da doch das Gewissensurtheil eine Frucht unsrer eigenen Beurtheilung, und nichts mehr, und nichts weniger, als die Gegeneinanderhaltung der freyen Handlung mit dem moralischen Gesetze ist. Oder ist bey dir vielleicht derjenige dein Gesetzgeber, der dir das Gesetz deines Gesetzgebers ankündiget?

Die wider den Gewissensausspruch begangene Handlung nimmt deswegen keine andere Bosheit als diejenige an, welche von der Unähnlichkeit der Handlung mit dem von deinem Gewissensausspruche unterschiedenen Gesetze abstammet.

§. 47.

Von der Gewißheit des Gewissensausspruches.

Es ist die nothwendigste Bedingniß des Gewissensausspruches, daß er der Wahrheit, so viel es möglich ist, nahe komme (§. 44.). Die Gewissensaussprüche müssen sich nun auf dergleichen Wahrheitszeichen gründen, die einen solchen Grad der Gewißheit, oder, wo die Gewißheit abgeht, der Wahrscheinlichkeit verrathen, daß man in dem nämlichen Vorfalle keinen höheren Grad der Gewißheit, oder wenn diese mangelt, der Wahrscheinlichkeit haben, oder verlan-

gen kann. Wie würden sonst die Gewissensausspriche so beschaffen seyn, daß sie der Wahrheit nicht widerstrebten (§. 44.)?

Man begnüget sich hier mit der Wahrscheinlichkeit, die man haben kann. Und eben diese Wahrscheinlichkeit erhält schon die Natur einer moralischen Gewißheit, die in dem besteht, daß man so viele, oder so wichtige Wahrheitszeichen vor sich habe, die einen vernünftiger Weise nicht zweifeln, nicht fürchten lassen, daß man sich von der Wahrheit entferne. Eine grössere Gewißheit läßt sich in den öftesten Angelegenheiten nicht fordern.

§. 48.

Die grössere Wahrscheinlichkeit hebt die kleinere auf.

Es kann sich nicht selten ereignen, daß sich für einen Gewissensausspruch so viele, und wichtige Wahrheitszeichen vorfinden, daß sie, wenn sie schon nicht die höchste Gewißheit ausmachen, doch noch immer der Wahrheit näher kommen, als vielleicht die Wahrheitszeichen, die für den widersprechenden Satze streiten. Nun ist es eine für die Gewissensausspriche nothwendige Bedingniß, daß sie der Wahrheit, so viel es möglich ist, nahe kommen sollen (§. 44.); in dem gegenwärtigen Vorfalle aber würde auch der Gewissensausspruch, der nach den geringern, nicht nach den wichtigern Wahrheitszeichen gemacht würde, sich von der Wahrheit um soweit mehr entfernen, als die grössere Wahrscheinlichkeit die geringere an dem Grade der Gewißheit übertrift: folglich muß in dem Falle, wenn eine grössere und eine kleinere Wahrscheinlichkeit für zween sich widersprechende Sätze vorhanden ist, die grössere Wahrscheinlichkeit die kleinere aufheben, und also auch der Gewissensausspruch für jenen

Satz geschehen, für welchen die grössere Wahrscheinlichkeit gutspricht.

Und obschon der Abstand, der zwischen dem Wahrscheinlichern und dem bloß Wahrscheinlichen vorkömmt, nicht so beträchtlich ist, daß dadurch alle Furcht von der Wahrheit des Gegensatzes verschwände; nichts destoweniger kann man doch mit einer moralischen Gewißheit den wahrscheinlichern Satz für wahr annehmen, weil es einen aufrichtigen Wahrheitsfreund sehr angehet, da, wo er die Gewißheit und ausgemachte Wahrheit nicht erreichen kann, zum wenigsten dem zu folgen, was vor der Wahrheit näher kömmt.

§. 49.

Von dem Zweifel.

Bisweilen sind die Wahrheitszeichen für zween sich auf die widersprechende Art entgegengesetzte Sätze von gleichem Gewicht und Stärke, so daß die Wahrscheinlichkeit des einen die Wahrscheinlichkeit des anderen nicht überwieget; bisweilen auch sind gar keine Wahrheitszeichen weder für einen noch für den andern Satze vorhanden. In diesen beyden Ereignissen ist nun keine Ursache, warum der Verstand seinen Ausspruch für die Wahrheit des einen, oder des andern machen sollte, und dazumal befindet sich der Verstand in dem Zustande des Zweifels.

Diesen Zweifel nennen einige positiv, wenn für beyde Sätze des Widerspruchs gleichwichtige; und negativ, wenn gar keine Wahrheitszeichen vorhanden sind. Allein dieser Unterschied trägt zur Beschäftigung des Verstandes nichts bey. Der Verstand hat in beyden Fällen keine Ursache dem einen, oder dem andern Satze Beyfall

fall zu geben, und deswegen hält er seinen Beyfall zurück.

Manche nennen das praktische Gewissensurtheil zweifelhaft. Wie kann aber dieses seyn, wenn der Verstand in dem Zustande des Zweifels allen Beyfall zurückhält, und gar keinen Ausspruch macht?

§. 50.

Was der Wille in dem Zustande des Zweifels zu thun habe.

In dem Zustande des Zweifels hat der Verstand keine Ursache für den einen, oder den andern zweifelhaften Satze einen Ausspruch zu machen, ein Urtheil zu fällen (vorherg. §.); man weiß aber, daß der Wille in seinen Verrichtungen sich nach der Leitung des ihm vorleuchtenden Verstandes richtet, so daß jener ohne dessen Ausspruch weder etwas erwähle, noch erwählen könne. In dem Zustande des Zweifels soll nun der Wille sich von aller Handlung enthalten, so wie in diesem Zustande der Verstand seinen Ausspruch zurückhält.

Hiemit soll in jenem Vorfalle, wo man zweifelt, ob ein Gesetz vorhanden, oder ob das Gesetz für gegenwärtige Umstände verbinde, oder nicht verbinde, und also für diese Umstände ein Gesetz sey oder nicht sey, der Wille in ungestörter Ruhe bleiben. Denn hier ist der ähnliche Fall mit jenem, in welchemder Wille ebenfalls nichts zu thun hätte, wenn der Verstand von dem Gesetze gar nichts wüßte.

„ Wir aber, wenn der Satz, von dem man zweifelt, wider das Gesetz wäre? „ Er seye wider das Gesetz, als von dem man nicht weiß, ob es existire, oder nicht existire! Was folgt daraus? Soll man deswegen wider

die Natur des Willens handeln, der da ruhet, wenn der Verstand nichts thut?

„In dem Zweifel soll man das Sichere wählen. „ Meinetwegen! Wenn es dir sicherer scheint der angenommenen Gewohnheit nachzukommen, als dem zu folgen, was der Natur des Verstandes und des Willens entspricht, so halte das Sichere. Soll es aber doch wirklich eine Sittenregel geben, die der natürlichen Anlage der edelsten Seelenfähigkeiten zuwiderläuft? Muß nicht der Richter weder für das Gesetz, wenn sein Daseyn ungewiß ist, weder für den Schuldigen, sondern für die Billigkeit sprechen (Cap. ex parte fin. de Transact. l. 192. ff. de R. J. I.) Oder soll man in Ausübung freyer Handlungen gegen sich unbilliger seyn, als der Richter in Beurtheilung der ausgeübten freyen Handlungen? Warum geht die Sittenregel von Erwählung des Sicheren nicht auch den Richter an?

Daß aber die vorgeschützte Sittenregel keine sichere Sittenregel sey, das läßt sich leicht erweisen. Zwischen Peter und Paul soll eine Streitigkeit vorfallen, ob Paul ein Schuldner des Peters, weil jener von diesen 100 Gulden borgte, oder ob Paul dem Peter nichts schuldig sey, weil dieser zweifelt, ob er sein Geld von dem Paul nicht zurückbekam. Was wird hier sicherer seyn, wenn Paul dem Peter zahlet, oder wenn Peter nichts annimmt? Oder anders: dem Paul soll es wahrscheinlich seyn, daß er von Peter nichts bekommen; dem Peter aber soll es eben so wahrscheinlich seyn, daß er dem Paul 100 geliehen habe. Für wen wird itzt deine Sittenregel, in zweifelhaften Fällen das sichere zu wählen, den Ausspruch machen? Ist es nicht billiger, daß weder der Paulus etwas zahle, noch der Petrus etwas fordere, oder daß beyde dasjenige thun, was der Verstand und der Wille im Zweifel thut, daß sie sich beyde von aller Handlung enthalten.

Bedenke andere zweifelhafte Verbindlichkeiten, und wenn du nicht zulassen willst, daß man allezeit einer gewissen Pflicht zuwiderhandle, wenn man in dem zweifelhaften Falle das Sichere wählet, so wirst du gestehen, daß der Verstand und der Wille vielmehr in dem Zweifel ruhig bleiben, als jener unsicheren Regel folgen soll. Setze, daß jemand zweifle, ob er aus einem zweifelhaften Gelübde zu einer Handlung verbunden sey. Wenn du diesen Jemand zur Befolgung seines zweifelhaften Gelübdes anhältst, so wählest du doch wohl das Sichere. Aber du beobachtest ganz sicher die Gerechtigkeit nicht, als wider welche du jenem Menschen eine Bürde auflädest, die du ihm aufladen würdest, wenn du als ein Gesetzgeber ihm die Vollziehung der Handlung, zu welcher er itzt zweifelhaft verbunden ist, auferlegtest. Siehe also, daß man, wenn man auch für die Gerechtigkeit eifert, doch noch immer die Gerechtigkeit verletzen kann, wenn man nämlich in jenem Falle, wo das Gesetz zweifelhaft ist, eben so thut, als wenn das Gesetz gewiß vorhanden wäre, und wenn man auf solche Art fremder Freyheit Fesseln anleget.

Wärest du ein Gesetzgeber, so würdest du kein Gesetz geben, wenn du nicht Ursache hättest, warum du es gäbest, oder wenn die Ursachen, warum es zu geben, oder nicht zu geben ist, von beyden Seiten gleichwichtig wären. Nun bist du zum Vergnügen derjenigen, denen du doch vielleicht ohne Ursache Bande anzulegen gedächtest, kein Gesetzgeber, sondern nur ein Ausleger fremder Gesetze; und da fesselst du doch jene mit der Verbindlichkeit eines Gesetzes, von dem es eben so gewiß ist, daß es nicht existiret, wie es ungewiß ist, daß es existire.

§. 51.

Die Handlung, von der man zweifelt, ob ste moralisch gut, oder bös sey, ist nie auszuüben.

Durch Ausübung der Handlung, von der man zweifelt, ob sie moralisch gut oder bös sey, vergehet man sich wider jene Behutsamkeit, mit welcher man besorgen soll, daß der Gewissensausspruch der Wahrheit, so viel es möglich ist, nahe komme (§. 44.); ja, man setzte sich in diesem Vorfalle einer Gefahr aus, sich von der Wahrheit ganz zu entfernen: so ist nun auch die Handlung, von welcher man zweifelt, ob sie moralisch gut oder bös sey, nie auszuüben.

Auch hier ist der Fall, wo der Wille nichts thun soll, wenn der Verstand nichts entscheidet, ob etwas zu thun sey.

Nach eben diesem Satze ist jener zu beurtheilen, der da zweifelt, ob ein Vertrag, welcher einen Wucher verräth, erlaubt sey, und der nichts destoweniger diesen Vertrag eingienge. So kann auch jener beurtheilet werden, der zwar weiß, daß etwas, was er thut, sündhaft ist, der aber doch zweifelt, ob es ein schweres, oder nur geringes Verbrechen sey. Ein solcher macht sich jenes Verbrechens schuldig, welches zu begehen er sich der Gefahr aussetzet. Doch muß auch in jenem, der in diesen Fällen eines Verbrechens zu beschuldigen wäre, allezeit eine Kenntniß vorhanden seyn, daß es sündhaft sey, eine Handlung zu unternehmen, von der man auf gedachte Art zweifelt. (§. 24.).

§. 52.

Von dem Vorfalle des mit der Freyheit streitenden Gesetzes, oder der mit dem Gesetze streitenden Freyheit.

In dem Vorfalle des Zweifels soll der Wille nichts thun, weil sich auch der Verstand dazumal von aller Verrichtung enthält (§. 50.); ja, das nämliche thun, von dem man nicht weiß, ob er moralisch gut oder bös sey, kann als etwas Gesetzwidriges betrachtet werden (vorherg. §.): es läßt sich daher für den Vorfall, wenn die Freyheit mit dem Gesetze, oder, was eines ist, das Gesetz mit der Freyheit zusammenstößt, dieser Grundsatz anwenden: **In dem Zweifel hebt das verbietende Gesetz die Freyheit; die Freyheit aber hebt das gebietende Gesetz auf. Nämlich: in dem Zweifel ist das zu unterlassen, was das Gesetz befiehlt; was aber das Gesetz verbietet, ist in dem Zweifel nicht auszuüben.**

Der da zweifelt, ob ihn heut eine Fastengebot verbinde, darf sich heut nicht mit Fleischessen laben; dieß verbietet das Gesetz, von dem er zweifelt. Der aber zweifelt, ob er der Messe beywohnen soll, ist nicht verbunden sie zu hören; das Gesetz von der Anhörung der Messe befiehlt etwas. Man sieht, daß in beyden Fällen jenes vorkömmt, was mit der Natur des Verstandes und des Willens paßt, nämlich beyde bleiben hier, als in dem Vorfalle des Zweifels, ruhig, und nehmen keine Verrichtung vor (§. 50.)

Das dritte Hauptstück

von der Würde der freyen Handlungen.

§. 53.

Von der Gnade überhaupt.

Wie die freyen Handlungen von der Gleichförmigkeit, die sie mit den Gesetzen haben, eine moralische Güte erhalten (§. 33.): so werden sie durch die Gnade, die Gott dem Menschen schenkt, zu einer besonderen Würde erhoben. Nämlich aus einer Wohlthat, die der Mensch nie erwarten, oder sich versprechen konnte, würdigte sich Gott den Menschen zu seinem Sohn anzunehmen. Damit aber die freyen Handlungen, die alle zu dem letzten Endzwecke zu bestimmen sind, auch eine Anlage hätten, zu diesem nun übernatürlichen Endzwecke würdig bestimmt zu werden, so schenkte Gott aus dem unbegreiflichen Reichthume seiner Güte dem zum Sohne angenommenen Menschen auch besondere Gnaden, und zwar von zweyerley Gattung, eine um den Menschen ihm, dem Heiligsten, zu heiligen, die andere um den Menschen zu übernatürlich guten, und zur Erreichung seines nun über alle Natur erhabenen Endzweckes würdigen Handlungen fähig zu machen. Jene Gnade nennt man die **heiligmachende**, diese aber die **wirkliche**. Man sieht, daß die freyen Handlungen des Menschen dadurch eine Würde und Erhabenheit erhalten, die seine natürliche Bestimmung ganz und gar übertrifft.

Von dieser Gnade verdienet in der christlichen Moralphilosophie, oder Moraltheologie zum wenigsten jenes angeführet zu werden, was nothwendig ist, um einzusehen, wie viel der Gläubige, nämlich jenen, der sich der Gnadenmittel bedienet, Gott, dem Urheber der Natur und der Gnade schuldig ist.

§. 54.

Die heiligmachende Gnade

ist nach den Grundsätzen der Offenbarung eine von Gott dem Menschen mitgetheilte Gabe, die ihn, völlig über seine natürliche Bestimmung, zu einen Sohne Gottes und Erben des Himmels erhebt. Die moralisch guten Handlungen, die der Mensch in dem Stande der seligmachenden Gnade ausübt, hören auf knechtische, und fangen an kindliche, oder solche Handlungen zu seyn, in denen Gott, als in Handlungen seiner Söhne ein Wohlgefallen hat. Wie dieß der trident. Kirch. (Sitz. 6. c. 7. und 10.) lehret.

Diese heiligmachende Gnade nennet man auch die Gnade der Rechtfertigung. Man muß sie aber nicht als eine blosse Sündennachlassung betrachten, durch welche man in den Stand der Gnade Gottes gesetzt wird.

Eben diese heiligmachende Gnade hat die Eigenschaft einer geistlichen Geburt, durch welche man aus unendlicher Güte des unendlich Gütigsten der göttlichen Natur theilhaftig wird, so wie man durch die natürliche Geburt die menschliche Natur empfängt. Und dieß zwar nach dem Ausspruch der Schrift (2. Pet. 1, 4.): Durch welchen (Jesum unsern Herrn) er uns auch die allergrößten und kostbaren Gnaden, welche er uns verheissen hatte, geschenket hat, auf daß ihr durch dieselben der

göttlichen Natur theilhaft werdet. So vergleichet der Apostel Johannes diese Gnade mit einem göttlichen Saamen, der in dem Gerechtfertigten bleibt: Wer aus Gott gebohren ist, schreibt er (1. Joh. 3, 9.) Der begeht keine Sünde, denn sein Saame bleibt bey ihm. Ja man darf nicht sagen, daß der Gerechtfertigte nur dem Namen nach als ein Sohn Gottes könne betrachtet werden, sondern er ist in der That ein Kind Gottes; freylich nicht der Wesenheit nach, doch aber durch die Art einer göttlichen Wohlthat, kraft welcher die Natur der unendlichen Gottheit auf eine uns nie begreifliche Weise mitgetheilet wird. Sehet, schreibt der geliebte Jünger abermal (1. Joh. 3, 1.), was für eine Liebe der Vater uns gegeben hat, daß wir Kinder Gottes genennet werden, und sind. Und wieder (V. 2. eben daselbst): Ihr Liebste! wir sind Kinder Gottes. Welche Herablassung der Gottheit gegen das Geschlecht der Menschen! Gewiß andere Wohlthaten, die uns Gott erweiset, sind groß, aber diese ist die größte. Ihr Liebste! wir sind Kinder Gottes. Die Menschwerdung des ewigen Wortes, der Tod des göttlichen Gesandten, seine bis zum Ende der Welt in dem Brodsgestalten uns vergönnte Gegenwart sind Gnaden, die freylich nie genug bewundert werden können. Aber der göttlichen Natur theilhaft (divinæ consortes naturæ) werden, und ein Sohn Gottes seyn, dieß ist eine Wohlthat, die das Menschenherz völlig erschrecken kann, und die es der Liebe des Unendlichen destomehr unterwerfen muß, je reifer man überlegt, was es für eine Erhabenheit sey, der göttlichen Natur theilhaft, des allervollkommnesten Vaters Kind zu seyn.

Und doch ist es ein bedauernswürdiger Umstand, daß man die heiligmachende Gnade nicht von dieser Seite her, da sie uns zu Kindern Gottes gebiehrt, sondern nur von jener Seite, da sie mit der Sündennachlassung ver-

bun-

funden ist, betrachtet, empfiehlt, hochschätzet, da doch diese Lehre, wie sie ein unaussprechlicher Ruhm des Christen ist, eben also denselben zu einem Wandel, der einem Sohne Gottes anstünde, und zur Verabscheuung alles dessen, was dieser Erhabenheit zuwider wäre, bewegen dürfte. Wie jener sollte sich zu einer unedlen That entschliessen, der auf diesem Adel seiner Seele einen heiligen Stolz hegen darf?

§. 55.

Wirkliche Gnaden.

Allein die freyen Handlungen des Menschen erhalten vor dem Angesicht des Unendlichen nicht nur dadurch eine besondere Würde, wenn sie in dem Stande der heiligmachenden Gnade ausgeübt werden; sondern sie werden auch deswegen noch edler und vollkommner, weil sie ohne besonderen übernatürlichen, von ihm dem Urheber der Gnade verliehenen, Hilfsmitteln nicht ausgeübt werden können. Dann welchen Bezug würden die freyen Handlungen auf den übernatürlichen Endzweck des Menschen haben, wenn dieser dieselbe nur durch seine Naturkräfte ausüben würde. Nun ist es aber eine katholische Glaubenslehre, daß der Mensch ohne Gnade Gottes nichts, was zu seinem übernatürlichen Endzwecke tauglich wäre, thun, oder wollen kann, sondern dazu einer göttlichen Hilfe bedarf. Diese göttliche Hilfsmittel nennet die Theologie wirkliche Gnaden; deren Natur darinn besteht, daß sie von Seiten des Verstandes eine Erleuchtung, dasjenige einzusehen, was man thun, oder lassen soll; von Seiten des Willens aber eine gottselige Bewegung sind, um das eingesehene Gute auszuüben, welcher Bewegung doch der Wille noch immer widerstehen kann (Trident. Kirch. 7. Sitz 22. und 23. Kan.)

Obschon man aber ohne die Gnade Gottes nichts Gutes thun kann; denn der Apostel saget: Nicht daß wir etwas von uns als von uns selbst zu bedenken vermögen, sondern unser Vermögen ist aus Gott; (2 Kor. 3, 5.): nichts destoweniger sind wir versichert, daß uns Gott dieß Vermögen schenken wird. Denn Gott ist getreu, er wird euch über euer Vermögen nicht versuchen lassen. (1. Kor. 10. 13.).

§. 56.

Verdienstliche Handlungen.

Die in dem Stande der heiligmachenden Gnade und mit den wirklichen Gnaden verrichteten Handlungen erhalten aber nicht nur eine besondere Würde (§. 53.); sondern der Gläubige, der sie verrichtet, erlanget durch sie mit dem Apostel ein Recht auf den Lohn, oder die Krone der Gerechtigkeit, die der Herr, ein gerechter Richter an jenem Tage geben wird (2. Tim. 4, 8.). Dergleichen Handlungen werden nun Verdienste genannt, weil sie, wie sie mit einer Grundkraft der übernatürlichen Gnade ausgeübt werden, also auch auf eine übernatürliche Gott wohlgefällige Art belohnt zu werden verdienen.

§. 57.

Ohne heiligmachende Gnade ausgeübte moralisch gute Handlungen.

Da nun den moralisch guten Handlungen, die der Mensch ausser dem Stande der heiligmachenden Gnade ausübt, die besondere Würde, die sie von dieser Gnade erhalten (§. 53.), meistentheils entgeht: da folgt nun auch, daß der Mensch ausser dem

Stande

Stande der heiligmachenden Gnade kein zu einer übernatürlichen Belohnung abzielendes, oder taugliches Verdienst mehr ausüben kann.

Die in dem Stande der Ungnade, oder ohne heiligmachende Gnade ausgeübten, moralisch guten, Handlungen werden todte Werke genannt, weil ihnen die heiligmachende Gnade, die als das Leben unsrer Werke betrachtet wird, abgeht. Jene Handlungen, die zwar in dem Gnadenstande verrichtet worden sind, nennt die Theologie des Lebens beraubte Werke (so etwas heißt vielleicht mortificata hier am füglichsten), wenn der Mensch den Gnadenstand, das Leben der Werke, hernach durch eine schwere Sünde verliert. Doch werden auch diese Werke, nach dem theologischen Ausdrucke, wieder belebt, wenn der Mensch seine begangene Verbrechen durch Busse austilget, und in die Gnade seines himmlischen Vaters zurückkehret. Lebendige Werke verdienen diejenigen genannt zu werden, die der Mensch in dem Stande der heiligmachenden Gnade ausübt, oder die zum wenigsten auf itzt erwähnte Art wieder belebt worden sind.

§. 58.

Die ohne heiligmachende Gnade ausgeübten sonst moralisch guten Handlungen sind keine Sünden.

Weit entfernt, daß die sonst moralisch guten Handlungen, die ohne heiligmachende Gnade ausgeübt werden, Sünden, oder ganz und gar verderbliche Werke wären, sind sie vielmehr zur Erlangung der wirklichen Gnaden, zur Uebung wahrer Busse die tauglichsten Hilfsmittel. Die ausser dem Gnadenstande verrichteten Werke, obschon sie des Lebens beraubt sind, werden doch, wenn der Mensch in den Gnadenstand

kömmt wieder belebt (vorherg. §.): wie könnten sie nun Sünden seyn? Und dieß, was hier von Verdiensten gesagt wird, ist das, was der trident. Kirch. (6. Sitz 6. und 7. Kan.) darüber bestimmet.

Kaum ist eine Lehre so oft von der Kirche feyerlich verworfen worden, als diese: daß die guten Werke der Heiden, die Tugenden der Philosophen, die sonst moralisch guten Handlungen der ausser der Gnade lebenden Christen Sünden und Laster wären; nun möchte ich doch wissen, wie sich jener von ächten Katholicism schmeicheln kann, der doch eben diese Lehre beybehält. Darf der Theolog den Sünder durch Unwahrheiten zur wahren Busse bereden?

Zweyter Abschnitt

Von den moralischen Gesetzen.

Erstes Hauptstück

Von der Natur der moralischen Gesetze.

§. 59.

Der Ursprung physischer und moralischer Gesetze.

Die freyen Handlungen des Menschen sind durch moralische Gesetze zu dem letzten Endzwecke zu bestimmen (§. 5.). Die moralischen Gesetze sind nun als Bestimmungen der freyen Handlungen zu betrachten, so wie die physikalischen Gesetze, nach welchen sich alle Bewegungen in der Körperwelt ereignen, eben nur Bestimmungen einer jeden Veränderung, die in den Körpern vorgeht, zu dem von dem Schöpfer vorgesteckten Endzwecke sind. Man wird aber, wenn man alle Reihen der Vernunftschlüssen durchgegangen hat, doch letzlich keine andere Ursache aller dieser Bestimmungen finden, als den heiligsten Willen des anbethenswürdigsten Urhebers aller Wesen.

Die Philosophie zeigt eine dreyfache Ursache jener Bestimmungen an, von welcher alle Bewegungen, oder Veränderungen in der körperlichen Natur entstehen können. Betrachte man jene Bestimmung der Körper, oder ihrer Anfangstheilchen, kraft welcher sie in gewisser Entfernung von einander abweichen, in einer andern Entfernung sich gegen einander nahen. Dieß kann nun 1) von den göttlichen Willen herkommen, der es feyerlichst

bestimmte, daß die Körper, oder ihre Anfangstheilchen auf jene Art sich gegen einander nahen, oder von einander abweichen, das ist, sich gegenseitig anziegen oder zurücktreiben sollen. 2) Können die Körper oder ihre Anfangstheilchen auch an und für sich selbst so beschaffen seyn, daß einer, oder eines zu dem andern hinzu, oder von dem andern zurückgehe, so bald sie in eine gewisse Entfernung kommen, obschon sie einander zu diesem Hinzugehen, oder Zurückweichen gegenseitig gar nicht bestimmen, nicht veranlassen, nicht zwingen. 3) Können die Körper oder ihre Anfangstheilchen auch so bestellet seyn, daß, wenn zween Körper, oder zween Anfangstheile desselben in gewissen Entfernungen von einander entfernet sind, der Körper, oder der Anfangstheil A von dem andern Körper, oder Anfangstheile B, oder auch dieser nämlich B von jenem, dem A zu der Hinzunahung, oder Zurückweichung bestimmet, angehalten, oder gezwungen würde, so daß einer die Ursache der Bewegung des andern ausmachte.

Nun ist jedwede dieser drey Ursachen möglich, obschon sichs nicht bestimmen läßt, ob die erste, die zweyte, oder die dritte wirklich in der Natur Statt finde, weil die Veränderungen der Körper sich doch noch immer auf die nämliche Art ereignen würden, wie sie sich wirklich ereignen, wenn auch die erste, oder die zweyte, oder die dritte Ursache Staat fände.

Wie nun die erste dieser möglichen Ursachen der Bestimmung, von welcher alle Veränderungen in den Körpern, oder in ihren Anfangstheilchen abhängen, den höchsten Willen Gottes zum Grund hat, so hängen auch die andern zwo möglichen Ursachen letzlich von dem Wohlgefallen des Urhebers der Natur ab. Denn wenn du ferners wissen willst, warum die Körper, oder ihre Anfangstheilchen so beschaffen sind, wie da gesagt wurde,

so

so wirst du keine andere Antwort erpressen, als diese, weil es ihren Urheber so gefiel.

Eben so verhält sichs mit dem Ursprunge der moralischen Gesetze. Nämlich man weiß, daß einige derselben mit der vernünftigen Natur so eng verbunden sind, daß Gott sie vorschreiben mußte. Dergleichen sind die göttlichen Naturgesetze. Denn warum hat uns Gott mit dieser, oder jener natürlichen Beschaffenheit z. B. der Vernunft ausgezieret? Gewiß aus keiner andern, als aus dieser letzten Ursache, weil es seinem ungehinderten Willen gefiel, uns diejenige Natur zu geben, die nur durch solche Gesetze, die der vernünftigen Natur angemessen sind, zu dem Endzwecke, den er uns vorstellte, geleitet würden.

§. 60.

Erklärung der moralischen Gesetze.

Es gefiel der unendlichen Güte unseres Urhebers uns in einen zweyfachen Zustande zu setzen, um uns darinn den letzten Endzweck erreichen zu lassen. In einem versah er uns mit den häufigsten Mitteln, die unmittelbar zur Glückseligkeit dienen; in dem andern gab er uns die nothwendigste Gelegenheit in die Hand und, durch die Versicherung äusserlicher Ruhe und anderer gewünschten Vortheile, jener Mittel zum Glückseligkeit ungestöret bedienen zu können. In diesen zween Ständen der Religion, und des Staates sind unsre freye Handlungen, die sein göttliches Gesetze, sein höchster Wille noch nicht zu unserem seligen Endzwecke bestimmte, von denjenigen zu bestimmen, die er der Regierung dieser zween Stände, oder Staaten vorsetzte, und sie zu diesem wichtigsten Geschäfte mit hinlänglicher Macht versah. Denn

es ist keine Macht als von Gott. Derowegen wer der Macht widerstrebt, der widerstrebt der Anordnung Gottes (Röm. 13. 1. und 2.) Hiemit sind auch die Gesetze, welche die Vorsteher beyder Staaten vorschreiben, ebenfalls Anordnungen und heiligster Wille Gottes, als welcher von sich selbst sagt: durch mich befehlen die Fürsten, und die Mächtigen beschliessen die Gerechtigkeit. (Sprüchw. 8. 16.). Man kann daher, die göttlichen und die menschlichen Gesetze zusamen zu nehmen, sich den ächten Begriff von dem moralischen Gesetze machen, wenn man es als den Willen und Anordnung Gottes betrachtet, durch welchen, oder durch welche er entweder unmittelbar selbst, oder auch mittelbar, durch die höchsten Befehlshaber in den Staaten, die freyen Handlungen deren, die den Staat untergehen sind, zum vorgesteckten Endzwecke bestimmet.

So entspringen nun auch die menschlichen Gesetze letzlich von Gott, und sind deswegen auch als göttliche Anordnungen, als göttlicher Wille, mit Religiosität anzunehmen. Durch diesen erhabenen Ursprung aber wird den Gesetzen eine himmlische Würde und Kraft zugeleget, daß selbe gewiß auch bey jenen Ehrfurcht und Hochachtung zu verdienen scheinen, welche den Ursprung der Gesetzen verkennen, sie nur für willkührliche Willensmeinungen der Grossen halten, und deswegen sie nicht als glückliche Mittel zur Glückseligkeit, oder zu ihrer erhabenen Bestimmung verehren.

§. 61.

Gesetzgeber.

Wie alle Gesetze in dem heiligsten Willen des unendlichen Wesens ihren Ursprung haben (§. 59.): eben so ist auch der Urheber aller Dinge zugleich der erste Urheber aller Gesetze. Doch aber weil nach seiner überall herrschenden Vorsicht die höchsten Befehlshaber bestimmt sind, den ihnen untergebenen Staaten vorzustehen; so müssen auch diese, kraft der ihnen zustehenden Gewalt (vorherg. §.) Verordnungen, Satzungen, Gesetze geben können, durch welche sie die freyen Handlungen ihrer Untergebenen zu dem Endzwecke der Staaten bestimmen; und folglich sind auch diese höchste Befehlshaber wahre Urheber der Gesetze; obschon es allzeit beyzubehalten ist, daß diese nur Stellvertreter des unsichtbaren unendlichen Gesetzgebers sind. Denn er, der Urheber aller Wesen ist es endlich, durch den die Fürsten befehlen, und die Mächtigen Gerechtigkeit beschliessen. (Sprichw. 8, 16.)

Obschon aber Gott der erste Gesetzgeber aller Gesetze ist, und obschon deswegen auch alle Gesetze als göttliche zu verehren sind; nichts destoweniger pflegt man nun diejenigen Gesetze göttliche zu nennen, durch welche Gott unsere freye Handlungen ohne Zuthuung der Menschen, als Gesetzgeber, bestimmet. Einige dieser göttlicher Gesetze werden dem Menschen durch seine natürliche Fähigkeiten bekannt, und beziehen sich auf freye Handlungen, die mit seinem Endzwecke nothwendiger Weise verknüpfet sind, und diese nennet man Naturgesetze. Andere aber sind göttliche willkührliche Gesetze, welche jenen Zusammenhang mit der menschlichen Natur nicht haben, und auch dem Menschen nicht durch seine Fähigkeiten, sondern

dern durch die göttliche Offenbarung bekannt gemacht werden. Ferners nennet man die Gesetze, die von den höchsten Vorstehern der Staaten vorgeschrieben werden, menschliche, und zwar religiöse Gesetze oder Kirchengesetze, wenn sie von den Vorstehern des geistlichen Staates, der Kirche, herkommen; und politische, oder bürgerliche Gesetze, die von den Vorstehern des bürgerlichen Staates ihren unmittelbaren Ursprung haben.

Ein Gesetzgeber muß also mit einer Macht, oder Gewalt ausgerüstet seyn, kraft welcher er die freyen Handlungen derer, die als eben so viele Glieder, seinen Staat ausmachen, zu dem gehörigen Endzwecke bestimmet, es mag hernach jene Macht und Gewalt unmittelbar von Gott oder seine Einsetzung des Staats mitgetheilet werden, wie es in dem Staat der Kirche geschieht; oder aber mag jene Macht und Gewalt, wie in dem bürgerlichen Staat, aus einem freyen ausdrücklichen, oder bloß einverstandenen Vertrag derjenigen entspringen, die in eine Gesellschaft zusammgiengen, und also auch nur mittelbar nämlich mittelst jenes Vertrags, den Gott durch das Naturgesetze gut heisset, von der Anordnung Gottes herrühren.

Dieser erhabene Ursprung der so wohl religiösen, als politischen gesetzgebenden Macht leidet jenen Unterschied nicht, den man sonst zwischen religiösen, und politischen Gesetzen machte, da man jene heilig, diese nicht heilig nannte. Als wie wenn beyde gesetzgebende Mächte entweder nicht von Gott dem Heiligsten entspringen, oder wie wenn dasjenige, was das politische Gesetze gebietet, nicht heilig seyn sollte. Denn obschon der politische Staat nicht gebietet, was unmittelbar zur Glückseligkeit dienet, als welches nur von dem Staat der Kirche verordnet wird; nichts destoweniger befiehlt er doch nichts, was der Glückseligkeit, unsrer erhabenen Bestimmung, zuwider, oder

was nicht, als geschicktes Mittel zur Beförderung desselbigen Endzweckes, anzuerkennen wäre. (§. 18.)

§. 62.

Endzweck der moralischen Gesetze.

Die moralischen Gesetze bestimmen die freyen Handlungen des Menschen zu jenem Endzwecke, zu welchen alle Veränderungen der unbelebten Dinge durch die physikalischen Gesetze bestimmt worden (§. 5. u. 59.). Nun können aber sowohl die freyen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe, als auch die Veränderungen der vernunftlosen und unbelebten Dinge auf keinen andern Endzweck abzielen, als auf den göttlichen Urheber aller Wesen (§. 3.) so wäre es nun auch eine ziemlich deutliche Wahrheit, wenn man sagte, daß die moralischen Gesetze, so wie die physikalischen keinen andern Endzweck, als jenen haben, zu dem alles erschaffene Wesen bestimmt ist, nämlich den dreymal gütigsten und höchsten Gott. Dies wird man von den göttlichen, wie auch von den menschlichen religiösen Gesetzen ohne Widerrede zulassen; jener wird es aber auch in Betracht der politischen Gesetze nicht läugnen, der zu Gemüthe führet, daß die wichtigsten Vortheile, wegen welcher sich die Menschen in bürgerliche Gesellschaften vereinigten, ebenfalls ausgesuchte Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, (§. 18.), und Erlangung des letzten Endzweckes des Menschen sind (§. 6.)

Zur Liebe und Hochschätzung der Gesetze soll uns also nicht nur der hohe Ursprung sondern auch der vortrefliche Endzweck der Gesetze reizen, welcher letztlich Gott selbst ist, der uns durch die moralischen Gesetze gern an sich heften, und uns dadurch glückselig wissen will.

§. 63.

Wer den Gesetzen unterworfen sey.

Der Mensch, dessen freye Handlung durch das Gesetz zum vorgesetzten Endzwecke bestimmt werden, wird, nach der Schulsprache, das Subjekt des Gesetzes, oder der dem Gesetze Unterworfene genannt. Nachdem nun ein jeder Mensch, weil er wegen Gott da ist (§. 1.) und wegen Gott alles thun und lassen (§. 3.), folglich seine freye Handlung nach den göttlichen Gesetzen bestimmen soll (§. 5.): so ist auch jedweder Mensch, der freye Handlungen auszuüben im Stande ist, den göttlichen Gesetzen unterworfen, es mögen ihm diese übrigens durch seine natürliche Fähigkeiten, oder durch den Weg der Offenbarung bekannt werden. Doch ist nicht jedweder einem jedweden Staat unterworfen, sondern nur demjenigen, zu dem er, als ein besonders Mitglied, gehöret. Und eben deswegen ist ein jedweder Mensch nur demjenigen menschlichen Gesetze unterworfen, so in dem Staate, dessen Mitglied er ist, von dem höchsten Befehlshaber verordnet wird.

Weil durch die Gesetze die freyen Handlungen bestimmet werden, so ist jener keinem Gesetze unterworfen, dem der Gebrauch der Vernunft, hiemit auch die wahre Willensfreyheit abgeht. Doch ist es immer ein unzubilligendes Unternehmen, wenn man z. B. einen Wahnwitzigen, zum Zorne, oder zu was immer für einem Laster reitzte. Denn das Laster hat auch dazumahl, wenn es nicht freywillig begangen wird, eine natürliche Abscheulichkeit an sich, und ist auch für jene Seele noch unanständig, die ihren Zustand nicht einsieht.

§. 64.

Der Gegenstand der Gesetze

ist nichts anders als die freye Handlung, die durch das moralische Gesetz zum Endzwecke bestimmet wird. Damit aber die freywillige Handlung einen tauglichen Gegenstand des moralischen Gesetzes ausmache, muß sie, jene Handlung, zu dem Endzwecke derjenigen, die dem Gesetze unterworfen sind, verhilflich seyn. Denn, da die Gesetze durch ihre Verbindlichkeit die Freyheit derer, welchen sie vorgeschrieben werden, einschränken, so wäre es, um sich eines gelinden Ausdruckes zu gebrauchen, eine verdammliche Unbilligkeit, die Untergebene mit den Fesseln eines Gesetzes zu belästigen, welches, obschon es dieselbe nicht zu Handlungen, die dem gemeinen Besten nachtheilig wären, verpflichtete, doch nur dergleichen Handlungen zum Gegenstande hätte, die zu dem der Gesellschaft vorgesteckten Endzwecke nicht wirksam vortheilhaft ausfielen.

Es wäre aber immer ein wider das den höchsten Befehlshabern gebührende Ansehen gewagtes Beginnen, wenn man den Nutzen, oder den Bezug, den die von dem Gesetze bestimmte Handlung zu dem gehörigen Endzwecke hat, mit widerspenstiger Frechheit untersuchen wollte. Nie ist es dem gutgesinnten Untergebenen eines Staats ausser Acht zu lassen, daß von dem höchsten Befehlshaber seines Staats nichts als jenes, bestimmt werden wird, was zum Wohl der Untergebenen abziele; obschon übrigens der Einfluß desjenigen, was angeordnet worden ist, auf das gemeine Beste nicht so merklich ausfiele, daß ein jedweder mit der Nase daran stossen kann. Bisweilen fordert es das Wohl der Gesellschaft, daß das Vortheilhafte, worauf ein Gesetz abzielet, unbekannt

bleibe

bleibe. Wie wenn auch mancher derjenige nicht wäre, der dergleichen Vortheile einsehen könnte? das Haupt des Staates muß die Bedürfnisse des Staates, folglich auch die Abschaffung derselben, die durch ein Gesetz bewerkstelliget werden kann, besser kennen, als ein jedes einzelnes Glied desselben kennen kann.

Man wird aber kaum etwas dem Menschen, oder der menschlichen Gesellschaft vortheilhaft nennen können, was nicht einen Bezug auf die erhabene Bestimmung des Menschen auf was immer für eine Art haben würde. Denn alles Wohl der Staaten, ja des ganzen Menschengeschlechtes ist nur von jener Seite her, von welcher es einen Einfluß zur Erreichung des letzten Endzweckes des Menschen hat, einer allgemeinen Hochschätzung würdig.

Einige fordern zu dem Gegenstande der Gesetze noch dieses, daß die freyen Handlungen auch möglich und ehrbar seyn sollen. Aber nicht wahr, wenn man eine Handlung freywillig nennet, so hat man schon gesagt, daß sie möglich sey. So hängt es im Gegentheil gewiß nicht von deiner Willkühr ab eine andere Welt zu bauen, weil dieß die Gränzen deines Vermögens überschreitet. Hernach wenn das Gesetz unsre freye Handlung zum letzten Endzwecke, der doch Gott selbst ist, (§. 62.), unmittelbar, oder mittelbar richten soll; so muß schon das Gesetz, welches nach gegenwärtigen §. etwas Vortheilhaftes zur Erreichung des letzten Endzweckes enthalten soll, sich gewiß auch auf nichts Unehrbares berufen.

§. 65.

Verschiedenheit der Gesetze in Betracht ihres Gegenstandes.

Die freye Handlung, die von dem moralischen Gesetze zum Endzwecke bestimmet wird, bestehet entweder in der Ausübung, oder in der Unterlassung der Handlung. Soll eine Handlung nach der Vorschrift

des

des Gesetzes ausgeübt werden, so wird das Gesetz bejahend, oder befehlend; wenn aber eine Handlung unterlassen werden soll, so wird das Gesetz verneinend, oder verbietend genannt.

Zur Ausübung einer Handlung wird nicht nur das Vermögen die Handlung vorzunehmen, sondern auch die Bequemlichkeit der Zeit, des Orts, und eben so die Materie, auf welche sich die Handlung beziehet, dann auch die Abwendung aller vorfallenden Hinderniffen und s. w. erfordert. Bisweilen hängen aber alle diese Erfordernisse von den Kräften dessen nicht ab, der auch sonst eine Handlung vornehmen wollte; so höret nun auch die Handlung in dieser Rücksicht ganz und gar auf möglich, und freywillig zu seyn. Wenn also in einem Falle der Gegenstand des befehlenden Gesetzes unmöglich wird, so höret auch für diesen Fall das befehlende Gesetz von sich selbst auf. Doch wird nichts dergleichen erfodert, wenn es um die Unterlassung einer Handlung zu thun ist. Weder der Wille hat etwas zur Unterlassung einer Handlung beyzutragen; sondern er darf nur ruhig bleiben, so unterbleibt auch die Handlung. Hiemit ist der Gegenstand des verbietenden Gesetzes nie unmöglich; folglich höret auch das verbietende Gesetz nie auf, sondern verbindet allezeit für alle Zeiten. So bleibt das verbietende Gesetz, niemand etwas zu entfremden, für alle Umstände und Vorfälle. Aber das gebietende Gesetz den andern in jenem Zustande zu versetzen, in welchem er sich befand, ehe er an seinem Hab und Gut verletzet war, höret alsobald auf ein Gesetz zu seyn, wenn die Zurückstellung des fremden Gutes unmöglich wird.

Im Ausspruch: das verneinende Gesetz verbinde allezeit für alle Zeit; das bejahende aber allezeit, doch nicht für alle Zeit, ist zwar seiner Bedeutung nach richtig, aber der Natur der Gesetzen deswegen nicht angemes-

messen, weil das Gesetz, das nicht verbindet, kein Gesetz ist, und also höret das Gesetz, das in einem Falle nicht verbindet, gänzlich auf für diesen Falle ein Gesetz zu seyn. So ist gewiß kein Gesetz, das fremde Gut zurückzustellen, wenn du ausser Stande bist, diese Zurückstellung vorzunehmen.

Uebrigens hat man in der Beurtheilung, ob ein Gesetz gebietend, oder verbietend sey, nicht auf die bejahende, oder verneinende Redensart, in welcher das Gesetz ausgedrücket wird, sondern hauptsächlich auf das zu sehen, ob zur Vollziehung des Gesetzes eine Handlung ausgeübt werden muß, oder ob das Gesetz kann vollzogen werden, wenn auch gar keine Handlung ausgeübt würde, und selbst der Wille keine Thätigkeit äusserte.

§. 66.

Der zureichende Grund der Gesetze.

Die Gesetze sollen zur Errichtung des Endzweckes derjenigen dienen, deren Handlungen durch die Gesetze bestimmet werden (§. 64.) es ist nun offenbar, daß kein Gesetz vorzuschreiben sey, als zu dem eine zureichende Ursache, welche sich in der Erreichung des gesagten Endzweckes, oder in den Vortheilen der Untergebenen gründet, vorhanden ist. Im Gegentheil weil denjenigen, die dem Staat vorstehen, vermög ihrer auf sich genommenen erhabenen Würde nichts so sehr zum Herzen gehen soll, als damit dem Wohl ihrer Staaten allzeit glücklich vorgesehen werde: so ist es auch nicht zu läugnen, daß die Vorschrift eines Gesetzes nicht zu unternehmen sey, wenn die obbesagte zureichende Ursache nicht gewiß vorhanden ist.

Es ist daher kein verwegener Satz, sondern eine aus der Natur der menschlichen Freyheit und der Gesetze her-

geholte Wahrheit, wenn man saget, es hänge von der blossen Willkühr eines höchsten Gesetzgebers nicht ab, ein Gesetz vorzuschreiben, oder nicht vorzuschreiben, und der Gebrauch der gesetzgebenden Macht sey kitzlicher, als die Bewandniß derer, die sich nach dem Gesetze zu schmiegen haben, öfters unangenehm ist.

Wer weiß aber nicht, daß eben dieß der Philosophie jenes philosophischen Monarchen entspricht, der keine seiner weisesten Verordnungen bekannt machen läßt, die ihre zureichende Ursache nicht selbst ankündigte. Jenes macht also zur Sache nichts: Mein Wille gelte statt der Ursache, wenn die Rede von der Gewalt Gesetze zu geben ist.

Doch ists nicht gleich zu vermuthen, daß ein Gesetz keine zureichende Ursache habe, wenn es auch schon scheinet, es wäre billiger, wenn das Gesetz nicht vorgeschrieben wäre. Denn es ereignet sich nicht selten, daß dasjenige, worauf sich das Gesetz, als auf seiner zureichenden Ursache, gründet, nach Verschiedenheit der Umstände, sich mit der Zeit verändere, und immer bedeutender werde. Manche Dinge, die ganz gleichgültig scheinen, erhalten eine für den Staat vortheilhafte Wendung, wenn sie geboten, oder verboten werden. Und nicht nur den Vortheilen des Staates, ja der ganzen Verfassung desselben würde es zuwider seyn, wenn man wider ein und anderes Gesetz, dessen zureichender Grund nicht einem jedweden auffällt, eine Ausnahme machen wollte. Denn wenn dieß auch nur in Vorfällen schwerer Geschäfte billig wäre: da wurde die gesetzgebende Macht bald schlaff werden, und das Ansehen der höchsten Befehlshaber seinem Verfalle nahe kommen.

§. 67.

Kraft und Wirkung der Gesetze.

Weil die moralischen Gesetze die freyen Handlungen des Menschen zum letzten Endzwecke bestimmen, so muß ihnen auch eine Kraft zugestanden werden, durch welche sie die Freyheit des Menschen einschränken, so daß dieser eine gebotene oder verbotene Handlung nicht nach Willkühr ausüben, oder unterlassen kann, sondern selbe ausüben oder unterlassen muß, je nachdem es das Gesetz bestimmt, wenn er nicht das höchste Ansehen dessen, der das Gesetze gegeben hat, verachten, ein Feind der Anordnung Gottes (§. 60.), ein Störer seiner eigenen Ruhe und Glückseligkeit (§. 62.) seyn will. Diese Kraft kann man den Gesetzen nicht absprechen, auffer man wollte zulassen, daß sie keine mit Weisheit gewählte Mittel wären, die freyen Handlungen des Menschen wirksam zu seinem seligen Endzwecke zu richten. Und dieser Kraft der Gesetze muß auch eine Wirkung entsprechen, die nun freylich keine andere seyn kann, als die, auf gedachte Art, verursachte Einschränkung der freyen Willkühr des Menschen.

Nämlich was durch ein physikalisches Gesetz bestimmet wird, das kann keine andere Veränderung an sich nehmen als jene, die seiner natürlichen Bestimmung entspricht. So neiget sich gewiß ein Körper zur Erde, wenn alle seine Anfangstheilchen sich dahin zu neigen bestimmet sind. Wenn aber eine freywillige Handlung durch ein moralisches Gesetz zu einem Endzwecke bestimmet wird, so kann die Handlung noch geschehen, oder nicht geschehen, doch mit dieser Bedingniß, daß wenn man jene Handlung nach der Vorschrift des Gesetzes nicht ausübt, oder unterläßt, man sich wider das höchste Ansehen des Gesetzgebers, letzlich allzeit wider den anbethenswürdigsten

sten Willen Gottes vergehe (§. 61.), als von welchem entweder mittelbar, oder unmittelbar durch die moralischen Gesetze die obbesagte Handlung zu dem vorgesteckten Endzwecke bestimmet wird.

Diese Kraft der moralischen Gesetze, durch welche die menschliche Willensfreyheit eingeschränket wird, nennet man die **wirksame Verbindlichkeit** der Gesetze. Da im Gegentheil die dieser Kraft entsprechende Einschränkung der Willensfreyheit die **leidende**, oder **passive** Verbindlichkeit genannt wird.

Ferners verbinden die Gesetze unter einem schweren oder unter einer nicht schweren Schuld. Das erste geschieht, wenn sie etwas gebieten, oder verbieten, was, mit dem vorgesteckten Endzwecke nothwendiger Weise verknüpfet, oder doch zur Erreichung desselben vortheilhaft ist. Das zweyte ereignet sich, wenn die Gesetze etwas anordnen, was zu jenem Endzwecke obschon nicht nothwendig, doch nützlich ist.

Dasjenige, worauf sich die gebotene, oder verbotene Handlung beziehet, oder was den Gegenstand der Handlung ausmacht, wird die **Materie des Gesetzes** genannt, diese ist nun auch nach Verschiedenheit des schwer, oder nicht schwer verbindenden Gesetzes schwer oder gering.

Damit man schliesse, ob die Gesetzgeber durch das Gesetz schwer oder nicht schwer verbinden wollten, oder ob die Materie der Gesetze beträchtlich oder gering sey, zeigen einige folgende Merkmale an. Nämlich die Gesetze verbinden unter einer schweren Schuld, 1.) wenn die Handlung, die von dem Gesetze vorgeschrieben, oder untersaget wird, merklich mit der gesunden Vernunft, wider unsre Richtung gegen den Unendlichen, oder auch mit den Pflichten gegen uns, den Nächsten, den Staat streiten. 2) Wenn das Gesetz den Uebertretern mit einer harten und schweren Strafe drohet, denn die Gesetzgeber

pflegen keine leichte Schuld mit schwerer Strafe zu ahnden. 3.) Wenn nach der allgemeinen Aussage bewährter Schriftsteller der Kirche ein Gesetz als schwer verbindend anerkannt wird. Denn wenn für den Menschen der allgemeine moralische Sinn ein Merkmal der Wahrheit ist, warum sollte bey einem Christen die allgemeine Uebereinstimmung der Väter und Theologen seiner Kirche keine Achtung verdienen?

§. 68.

Ursprung der wirksamen Verbindlichkeit der Gesetze.

Das Gesetz würde gewiß keine Verbindlichkeit, oder Kraft, die Willensfreyheit einzuschränken, heben, wenn derjenige, dem das Gesetz vorgeschrieben wird, von dem Gesetzgeber auf keine Art abhängig wäre. So kann man nicht denken, daß Gott dem Gesetze je eines anderen Wesens unterworfen sey, weil kein Wesen existiret, von welchem Gott auf was immer für eine Art abhängig wäre. Setze aber, daß ein solches Wesen existire, in dem Gott den zureichenden Grund seines Daseyns fände, würde nicht Gott schon eben den Gesetzen jenes Wesens unterworfen seyn? Denke man aber unsre Abhängigkeit von dem höchsten Wesen, und da denkt man auch schon die Kraft, mit welcher seine Gesetze auf unsre Freyheit wirken. Nämlich der Ursprung der moralischen Verbindlichkeit des Gesetzes ist nur unsre Abhängigkeit von dem unendlichen Wesen. Nimm diese Abhängigkeit hinweg, so hast du auf einmal alle Verbindlichkeit von dir weggeschüttelt. Denke sie, so denkest du auch die Verbindlichkeit.

Weil nun auch das menschliche Gesetz seinem Ursprung nach ein göttliches Gesetze ist (§. 61.), so muß auch die Kraft der Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes den nämlichen Ursprung mit jener Kraft der göttlichen Gesetze, nämlich die Abhängigkeit vom höchsten Gesetzgeber haben. Ja wenn du die Kraft der Verbindlichkeit in den menschlichen Gesetzen nicht von jener Quelle ableitest, von welcher die göttlichen Gesetze ihre Verbindlichkeitskraft hernehmen, so befürchte ich sehr, daß du deine Gesellschaft zu einer Baylischen Republik umstaltest. Welches Gesetz der Menschen wird dich binden, wenn dein unerschaffner Gesetzgeber hinweg ist?

Manche leiten die moralische wirksame Verbindlichkeit von dem Zusammenhang der Beweggründe mit der Handlung ab. Wenn aber nebst den Beweggründen, die dich zur Ausübung einer Handlung reizen, oder von der Ausübung der Handlung abschrecken, nichts zugegen ist, wodurch du auch zur Ausübung, oder Unterlassung der nämlichen Handlung angehalten würdest, so bist du ja doch noch nicht moralisch verbunden. Dazu kömmt noch dieses, daß die Beweggründe, die man hier anzuführen pflegt, die Strafe und der Lohn seyn sollen. Soll man aber wegen der Strafe, und des Lohnes alle unsre Handlungen ausüben? Was doch für eine knechtische Gesinnung gegen das höchste Wesen jene Theologen, die sonst nur reine Liebe, und noch mehr als reine Liebe fordern, zur Grundlage der moralischen Verbindlichkeit anführen!

§. 69.

Die Kraft der Verbindlichkeit gehöret zur Natur eines jedweden Gesetzes.

Alle moralische Gesetze sind, von dieser Beschaffenheit, daß sie die freyen Handlungen der Menschen zum letzten Endzwecke bestimmen (§. 60.). Nun würden aber die Gesetze eine freye Handlung zu diesem Endzwecke nicht bestimmen, wenn jener, dem das Gesetz vorgeschrieben wird, die Handlung noch ausüben, oder noch unterlassen könnte. Daher hat ein jedwedes Gesetz, es mag nun unmittelbar, oder auch mittelbar von Gott herkommen, seine moralische Verbindlichkeit, oder **verbinder**, wie man es auszudrücken pflegte, **in dem Gewissen.**

Hier ist es zu sehen, daß es ein Werk von höchster Wichtigkeit sey, ein Gesetz vorschreiben, oder was eines ist, den Untergebenen die Gewissensfreyheit (obschon nur in Betracht einer Handlung) zu nehmen, und daß man eben die Vorschreibung eines Gesetzes, zu dem keine zureichende Ursache vorhanden ist, als eine wilde Gewaltthätigkeit betrachten müsse. Die Freyheit des Menschen, die sich auch nur auf eine einzige Handlung beziehet, ist ein himmlisches Geschenke des Schöpfers, ja ein so werthes Geschenke, daß von dem ächten Gebrauch desselben die Glückseligkeit des Menschen abhängt. Nicht wahr, die Glückseligkeit ist das Wichtigste, was der Mensch zu besorgen hat; aber die Freyheit auch in Betracht einer einzigen Handlung ist nicht geringer, weil die Glückseligkeit durch den guten Gebrauch der Freyheit erhalten wird. Und du willst itzt den Menschen diesen Gebrauch der Freyheit dadurch erschweren, daß du sie auf eine gewisse Handlung hemmest, folglich ihnen einen Stein des Anstosses hinlegest. Ist es etwan nicht einerley, den Menschen (ohne

zu-

zureichenden Grund) in seiner Freyheit hindern, oder ihn in seiner Glückseligkeit stören? Wie sehr kann sich nun ein Moralist wider alle Billigkeit vergehen, der sich zu einem Ausleger moralischer Gesetze aufwirft, und der auch noch immer dasjenige für ein Gesetz hält, von dem doch gar keine zureichende Ursache vorhanden, und von dem es eben so unwahrscheinlich ist, daß es existire, als wahrscheinlich seyn kann, daß es nicht existire (§. 49.)?

§. 70.

Strafgesetze.

Die Kraft der Verbindlichkeit ist eine Eigenschaft eines jedweden Gesetzes (vorherg. §.). Folglich ist auch kein Gesetz, welches nur für die Ausübung, oder Unterlassung einer Handlung eine Strafe bestimmte, ohne daß es zu der Ausübung oder Unterlassung der nämlichen Handlung moralisch verbände. Hiemit sind die Strafgesetze, die nur unter einer Strafe, und nicht unter einer Schuld verpflichteten, keine Gesetze.

Wenn man auch darauf nicht Acht hat, daß keine Strafe dort Statt finde, wo keine Schuld vorausgehet; so fällt schon jene Lehre, die die Strafgesetze zuließ, deswegen, weil jedes Gesetz eine Handlung zum Endzwecke bestimmt. Glaubst du aber, daß deine Handlung zum Endzwecke bestimmt ist, wenn du diese noch ohne Schuld ausüben, oder unterlassen kannst, wenn du aber nur diese Behutsamkeit gebrauchst, daß du der für die Handlung bestimmten Strafe ausweichst? Kann man denken, daß ein dergleichen Spiel mit der gesetzgebenden Macht, die von der Anordnung Gottes herkömmt, bestehen kann? Es kann daher keine Uebertretung eines so wohl religiösen als politischen Gesetzes ohne Schuld geschehen, obschon es sich aus dem Wohlwollen der Höchsten Befehls-

haber gegen ihre Untergebene schliessen läßt, daß selbe nicht allzeit eine schwere Schuld sey.

§. 71.

Die einen moralischen Effekt aufhebenden Gesetze.

Da die Kraft der Verbindlichkeit zur Natur eines jeden moralischen Gesetzes gehöret (§. 69.) so zwar, daß jenes kein Gesetz wäre, welches jene Gewalt nicht äusserte (vorherg. §.); so ist es nun auch eine Folge, daß diese Kraft auch jenen Gesetzen eigen sey, die einen moralischen Effekt einer Handlung z. B. eines Vertrages aufheben, oder ganz und gar verhindern, wenn nur diese Gesetze auch die jenige Handlung verbieten, und nicht bloß für ungiltig erklären. Erklärten aber die Gesetze eine Handlung für ungültig, ohne die Handlung zu verbieten, dann haben doch noch immer dergleichen Gesetze ihre Verbindlichkeit, die sich dahin beziehet, daß man eine Handlung, die vom Gesetze angezeiget wird, nicht als eine Ursache einer neuen Verbindlichkeit betrachten soll.

Dergleichen Handlungen sind Verträge, oder andere Handlungen, die auf eine gewisse Art die Beschaffenheit eines Vertrages annehmen, z. B. die Erklärung seines letzten Willens, die Wahl zu einer Würde, die Ertheilung einer Gerichtsbarkeit, u. s. w. Die Wirkung dergleichen Handlungen ist moralisch, nämlich eine neue Verbindlichkeit; darum ist keine Ursache, warum dieser moralische Effekt von der Kraft der moralischen Verbindlichkeit, die dem Gesetze eigen ist, nicht verhindert, oder aufgehoben werden könnte. Ein anders ist es mit physikalischen Effekten. So kann das Gesetz die Verträge der Unmündigen für ungültig erklären; aber das wird

es

es wohl nicht zu wegebringen, daß die Wunde, die einem duech einen Dolchstich beygebracht wurde, keine Empfindung des Schmerzens verursachen soll.

Wenn das Gesetz eine Handlung nur für ungültig erklärt, die Handlung aber nicht untersagt, und wenn auch sonst die Handlung durch kein höheres Gesetz verboten ist: da kann nun die Handlung noch ohne Schuld ausgeübt werden. Es ist auch eine Ursache vorhanden, warum nicht jedwedes Gesetz, welches den moralischen Effekt einer Handlung aufhebt, die Handlung nicht immer an sich selbst verbiete, da doch die so genannten Strafgesetze noch immer zur Unterlassung der Handlung verbinden. Nämlich jene Gesetze beziehen sich nur auf den moralischen Effekt gewisser Handlungen; diese aber beziehen sich auf die Handlung selbst.

Man muß die Kraft der Gesetze, von denen die Rede ist, für immer zu lassen, weil sie sonst Gesetze ohne Wirkung, oder eine eitle Ceremonie seyn würden. Jene Ausdrücke: **gleich, ohne fernerer Entscheidung eines Richters** sollen vielleicht dem Gesetze einen Nachdruck geben, aber eine neue Kraft geben sie ihm nicht. Eben so werden bey andern Gesetzen des Nachdruckes wegen folgende Worte gebrauchet; **wir befehlen oder gebieten unter dem Gehorsam, unter Androhung des letzten Gerichts**, und man kennt doch kein einziges Gesetz, welches Kraft des Gehorsames, den man dem Gesetzgeber schuldig ist, oder welches, weil doch jedes die Kraft der Verbindlichkeit enthält (§. 69), nicht mit einem Bezug auf das letzte Gericht verbinden würde.

Man kennt auch eine Vorkehrung der Rechten, dadurch alles, was verboten ist, nicht nur für unnütz, sondern auch für ungültig gehalten werden soll, obschon es der Gesetzgeber nur verboten hat (L. 5. C. de leg.) Aber dergleichen geschriebene Gesetze hat das nicht geschrie-

bene Gesetz, die Gewohnheit, abgethan. Wer wird wohl alles jenes für ungültig ansehen, was wider die verbietende Gesetze geschieht.?

Die einen moralischen Effekt aufhebende Gesetze haben eine Eigenschaft an sich, die man bewundern muß. Nämlich sie lassen von der Kraft ihrer Verbindlichkeit nicht ab, sollten auch die wichtigsten Hindernisse im Wege stehen. So ist eher alles Widriges, ja der Tod selbst zu wählen, als den Ehevertrag mit einem Eheverhinderniß einzugehen. So gilt der letzte Wille nicht, wenn ein einziger Zeuge von den am Gesetze verlangten Zeugen abgieng, sollte es auch darum zu thun seyn, daß manche Familien dadurch in dem bedürftigsten Zustande versetzet würden. Man weiß aber doch, daß sonst die menschlichen Gesetze in jenen Vorfällen nachgeben, wo nichts wider das allgemeine Wohl des Staates zu befahren ist. Und nicht wahr, es beziehen sich doch alle Gesetze auf das gemeine Wohl? Hier ereignet sich der Fall, wo jenes zu thun ist, was in §. 66. angemerket ward.

Das zweyte Hauptstück.

Von der Kundmachung der Gesetze.

§. 72.

Von dieser Kundmachung überhaupt.

Wenn du nach der Vorschrift des andern etwas zu thun, oder zu unterlassen hast, so muß dir dieß bekannt seyn. So muß nun auch der höchste Wille der Gesetzgeber denen Untergebenen, deren freye Handlungen sie zum Endzwecke bestimmen, bekannt

kannt oder kund gemacht werden. Man wird aber wohl nicht behaupten, daß ein Gesetz demjenigen bekannt sey, dem es noch ungewiß ist, ob das Gesetz existire, oder nicht existire. Die Kundmachung der Gesetze muß also auf solche Art geschehen, daß jener, der zur Befolgung der Gesetze verbunden seyn soll, gewiß wissen könne, daß das Gesetz existire.

Denn wenn den Untergebenen eben so wahr scheinlich ist, daß ein Gesetz existire, als ihm dieß zugleich unwahrscheinlich vorkömmt; da wird der Gesetzgeber auf die Befolgung seines Gesetzes deswegen nicht dringen können, weil die Untergebenen nicht anzuhalten sind wieder die Natur ihres Verstandes und Willens zu handeln, als welche beyde in dem Zustande eines Zweifels sich von aller Handlung enthalten (§. 50.).

§. 73.

Kundmachung der Naturgesetze.

Jene Gesetze, die zur Erreichung des letzten Endzweckes nothwendig sind, wie die Naturgesetze, werden aus Vorsicht des unendlich Gütigen dem Menschen durch seine eigene Fähigkeiten bekannt gemacht, zum wenigsten auf eine solche Art, daß er in Rücksicht auf die vornehmsten Hauptstücke des Naturgesetzes keine Unwissenheit vorwenden kann. Denn nicht nur die Vernunft, sondern auch das moralische Gefühl giebt dem Vernünftigen genugsam Zeugniß, daß manche Handlungen auszuüben, andere zu unterlassen sind, wenn er dem höchsten Wesen, dem er sein Daseyn zu verdanken hat, nicht missfallen will.

Braucht der Vernünftige aber etwas mehrers um zu wissen, ob dieß oder jenes durch das Gesetze geboten oder verboten sey, als daß der Gesetzgeber durch Verstand und Herz zu ihm spricht, jenes, nicht dieses, sey ihm wohlgefällig, sey sein heiligster Wille?

§. 74.

Kundmachung der göttlichen willkührlichen Gesetze.

Allein die göttlichen willkührlichen Gesetze haben jenen nothwendigen Zusammenhang mit der Natur des Menschen nicht, der doch in dem Naturgesetze anzutreffen ist; sie müssen folglich dem Menschen auf eine andere Art, als die Naturgesetze bekannt gemacht werden. Nun aber geschieht die Kundmachung der göttlichen willkührlichen Gesetze durch den Weg der göttlichen Offenbarung, welche, sie mag schriftlich verfasset, oder auch in der getreuen Uebergabe enthalten seyn, dem Menschen jenes beybringt, was er zu thun und zu lassen hat, um seinem unendlichen Urheber der Natur und der Gnade zu gefallen.

Obschon das evangelische Gesetz, welches der Innhalt aller göttlichen willkührlichen Gesetzen enthält, in der ganzen Welt so weit ausgebreitet ist, daß die Versammlung der Gläubigen, die sich zum evangelischen Gesetze bekennen, **allgemein** genennet werden kann; nichts destoweniger giebt man vergebens vor, dieß Gesetz sey allen einzelnen Menschen so bekannt, daß beynahe niemand wäre, der eine Unwissenheit darüber vorschützen könnte. Giebt es denn nicht nur **scheinbare Abtrünnige**? Ein scheinbarer Abtrünniger wird doch wohl das bedeuten, was man durch den Ausdruck (*materialis haereticus*) sagen wollte?

§. 75.

§. 75.

Kundmachung der politischen Gesetze.

Obschon die gesetzgebende Macht dazu nicht angehalten ist, damit die Gesetze, die sie vorschreibt, auf eine bestimmte Art, oder nach einem alt gewordenen Gebrauche verkündiget würden; so ist es doch auffer Zweifel gesetzt, daß die politischen Gesetze, die einen jedweden angehen, auch einem jedweden kund gemacht werden müssen. Dieß würde nun schwerlich, oder gar nicht geschehen, wenn ein neuerdings ergangenes Gesetz nur vielleicht in einer Hauptstadt bekannt gemacht würde. Denn dürfte wohl in diesem Falle das Gesetz den Bürgern des Staats so bekannt werden, daß ein jedweder eine grössere Gewißheit, als Ungewißheit über das Daseyn eines Gesetzes (§. 72.) hätte?

Diese Bekanntmachung der Gesetze unternimmt gewiß derjenige Staat am besten, in welchem die politischen Gesetze nicht nur in der Hauptstadt einer Provinz, sondern in jedweder Stadt, ja in jedwedem Fleck, Dorf, und Amt schriftlich mitgetheilet, und mündlich angekündiget werden, so daß beynahe derjenige, der eine Unwissenheit vorschützen wollte, der unerfahrneste, oder der bösartigste seyn müsse.

Und zwar die Verkündigung des Gesetzes, welche von der höchsten Stelle angeordnet ist, nennet man eine feyerliche oder öffentliche Bekanntmachung des Gesetzes; von dieser unterscheidet sich nun freylich eine geheime Nachricht von einem neuerdings bestimmten Gesetze, die jemand vielleicht mit Fleiß suchte, oder unversehens erhielt. Diese, wenn die feyerliche Kundmachung des Gesetzes nicht nachfolget, macht noch nichts, daß das auf solche Art erkannte Gesetz verbinde.

§. 76.

§. 76.

Kundmachung der religiösen Gesetze.

Auf eben diese Art, auf welche ein politisches Gesetz in einem wohlgeordneten Staat allen Bürgern kund gemacht wird, sollte man wünschen, daß auch die Bekanntmachung der religiösen Gesetze (freylich nur jener, die alle Glieder der Kirche betreffen) vor sich gienge, und dieß um so viel mehr, je näher durch diese Gesetze die freyen Handlungen des Menschen zum letzten Endzwecke bestimmet werden.

Man kann nun aus der Kundmachung der Gesetze überhaupt (§. 72) als auch aus dem Kirchensysteme, welches zu einem allgemeinen religiösen Gesetze die Einwilligung der Bischöfe anverlanget, richtig schliessen, daß ein allgemeines Gesetz nicht hinlänglich genug bekannt gemacht wäre, wenn es nur zu Rom angekündiget würde. Dazu kömmt noch der bedenkliche Umstand, daß die religiösen Satzungen ihre Kraft der Verbindlichkeit nicht äussern, wenn sie die Begnehmigung des Landesfürsten nicht erhalten.

Man wird ferners aus der Bekanntmachung, die ein allgemeines religiöses Gesetz verlanget, auf das schliessen können, was in Betracht eines nur partikulär Gesetzes erfordert werde.

§. 77.

Von der Begnehmigung des Volks erhält das Gesetz keine Kraft der Verbindlichkeit.

Ein jedwedes, auch religiöses und politisches, Gesetz ist als der heiligste Wille Gottes zu verehren (§. 62.), Wie nun das, was Gott will, nicht

von

von dem Gutbefinden der von ihm erschaffnen Menschen abhängt: eben so kann auch die Kraft der Verbindlichkeit, die einem jedweden Gesetze eigen ist, nicht von der Begnehmigung derjenigen abhängen, denen freye Handlungen durch eben dasselbe Gesetze bestimmet werden.

Daher ist von Alex. VII der Satz verworfen: **Das Volk sündiget nicht, wenn es auch schon ohne alle Ursache das von dem Landesfürsten bekannt gemachte Gesetz nicht annimmt.** In dem Staat einer demokratischen Regierungsverfassung bleibt freylich etwas anders zu bestimmen. Es ist auch etwas anders ein Gesetz mit Einwilligung der höchsten Behörde, nach und nach abbringen, und ein anderes den Gesetzen durch die Genehmhaltung des Volkes die Verbindlichkeit zugestehen.

Das Dritte Hauptstück.

Von dem Aufhören eines Gesetzes.

§. 78.

Von diesem Aufhören überhaupt.

Die Kraft der Verbindlichkeit des Gesetzes, so wie die Natur des Gesetzes selbst, hängt letztlich von dem göttlichen Willen ab (§. 62.). Wenn sichs nun ereignet, daß Gott für gewisse Umstände der Zeit nicht mehr dasjenige will, was er durch das Gesetz wollte: so muß auch das Gesetz aufhören. Nun kann jene Bestimmung des göttlichen Willens, durch welche

che der Mensch zu Gott, als seinem Urheber, geordnet wird, und in welcher das Naturgesetz bestehet, nie aufhören, ausser die Natur des Menschen hörte auf diejenige zu seyn, in welcher der engeste Zusammenhang mit dem Naturgesetze anzutreffen ist. Wenn aber der göttliche Wille einige freywillige Handlungen des Menschen bestimmet, die keinen so engen Zusammenhang zwischen seiner vernünftigen Natur und seinem letzten Endzwecke enthalten; dann ist keine Ursache, warum diese Anordnung des göttlichen Willens entweder ganz oder zum Theile nicht abgeändert, oder aufgehoben werden könnte. Und hiemit kann man dieß immer sowohl von den göttlichen willkührlichen, als auch von den menschlichen, sowohl religiösen, als politischen Gesetzen behaupten.

Es hindert auch nichts, daß die Entschlüsse des göttlichen Willens, so wie die Natur des Unendlichen unveränderlich seyn müssen. Denn wer mag wohl zweifeln, daß das höchste Wesen eine ungehinderte Freyheit besitze, Kraft welcher es die zufälligen Dinge, und die zufälligen, oder bedingten Veränderungen dieser Dinge in der Zeit will, oder nach dem von ihm fest gesetzt n. Plane zuläßt, und dann auch seine allem Wesen nothwendige Mitwirkung ihnen angedeyhen läßt. Aber eben dieser Wille ist in dem höchsten Wesen schon, seinem Entschlusse nach, ewig und unveränderlich, obschon dasjenige, worauf sich jener göttlicher Wille beziehet, in seinen Wirkungen betrachtet, veränderlich scheinen muß. Nämlich Gott wollte schon von Ewigkeit her mit einem unveränderlichen Willen alle diejenige Veränderungen, von denen er voraus sah, daß sie sich nach seiner wirksamen Vorsicht, oder Zulassung ereignen würden. So wollte Gott schon von Ewigkeit, daß verschiedene Zustände in dem geoffenbarten Gesetze aufeinander folgen, und daß auch die an seinem Willen letztlich abhangenden religiosen

und

und politischen Gesetze dem von ihm vorausgesehenen Wechsel unterlägen. Hiemit, wenn schon die Gesetze ursprünglich der höchste Wille Gottes selbst sind, so streitet doch diese Abänderung der Gesetze nicht mit der unwandelbaren Natur des göttlichen Willens.

§. 79.

Zureichende Ursache zum Aufhören eines Gesetzes.

Gleichwie das Gesetz eine zureichende Ursache fordert, damit es entstehe (§. 66.): so verlanget es die nämliche Ursache, damit es fortdauere. Höret nun jene zureichende Ursache auf, so ist auch das Gesetz seinem Ende nahe.

Weil die Ursache des geschriebenen göttlichen Gesetzes darinne bestund, daß es eine Vorbedeutung der Ankunft des Welterlösers, und dazu eine Vorbereitung seyn sollte, so hörte es auch auf, da der gewünschte Messias zugegen war. Eben so verhält sichs mit den menschlichen Gesetzen. Wenn z. B. die Ausfuhr der Nahrungsmittel aus dem Vaterland, eines bevorstehenden Krieges wegen, verboten wird: so höret dieß Gesetz von sich auf, so bald der Friede befestiget wird, und die Furcht des Krieges verschwind.

Damit aber doch ein allgemeines Gesetz aufhöre, so muß die zureichende Ursache des Gesetzes in Betracht der ganzen Gemeinde, nicht aber bloß allein in Rücksicht auf einige einzelne Untergebene aufhören. Denn da die Gesetze zum Besten des Staates vorgeschrieben werden: so muß die zureichende Ursache der Gesetze sich nicht so in dem Wohl einzelner Bürger, als in jenem des ganzen Staates fussen.

Uebrigens höret ein Gesetz also gleich auf, so bald es bekannt wird, daß die zureichende Ursache des Gesetzes, in Betracht der Gemeinde, aufhöret, wenn nur zugleich der Gesetzgeber stillschweigend das Aufhören des Gesetzes begnehmiget. Wenn aber doch der Gesetzgeber auf die Befolgung des Gesetzes dringet, dann ist jenes nicht ausser Acht zu lassen, was von einem schier ähnlichen Vorfalle in dem §. 69. vorkömmt.

§. 80.

Aufhebung und Abbruch der Gesetze.

Ferners wie das Gesetz bey vorhandener zureichender Ursache von dem höchsten Befehlshaber vorgeschrieben werden kann, so kann es auch von demselben mit unterwaltender zureichender Ursache entweder nach seinem ganzen Innhalt, oder nur, in Rücksicht auf einige Theile, oder Hauptstücke, aufgehoben werden. In dem ersten Falle geschieht die Aufhebung des Gesetzes; in dem zweyten ein Abbruch desselben.

Die zu dieser Art des Aufhörens der Gesetze erforderte zureichende Ursachen kann eine von den folgenden seyn: wenn die zureichende Ursache, aus welcher das Gesetz vorgeschrieben war, sich sehr verändert hat; wenn die Untergebenen mit gar zu viel Gesetzen beladen wären; wenn die Beschwerniß, die mit der Befolgung des Gesetzes verbunden ist, und die Vortheile, die von der Beobachtung des Gesetzes dem Staat zufliessen, von gleicher Wichtigkeit sind.

§. 81.

Aufhebung oder Abbruch der Gesetze durch Dispensation.

Wenn die zureichende Ursachen der Gesetze in Betracht der ganzen Gesellschaft aufhören, oder sich verändern, und also die Aufhebung, oder der Abbruch der Gesetze in Betracht des ganzen Staates erfolgen kann (vorherg. §.): so kann auch die zureichende Ursache der Gesetze in einzelnen Fällen in Betracht einzelner Untergebenen, durch entgegengesetzte Ursachen geschwächt werden, oder von ihrer Wichtigkeit nachlassen, und eben deswegen in Rücksicht auf jene, die eine solche Ursache vorzeigen, auch eine Nachlassung der Verbindlichkeit des Gesetzes Statt finden. Eine dergleichen Nachlassung nennt man Dispensation. Diese kann nun ebenfalls in der gänzlichen Aufhebung, oder auch nur in einem Abbruch des Gesetzes, nämlich in Nachlassung einiger Hauptstücke bestehen.

§. 82.

Gewalt zu dispensiren.

Niemand kann die Verbindlichkeit der Gesetze nachlassen, als derjenige, dem es seiner höchsten Würde gemäß zusteht, Gesetze zu geben. Die Gewalt zu dispensiren, ist nun die nämliche mit der Macht Gesetze zu geben.

Nun giebt es aber sehr viele Vorfälle, in welchen die Untergebenen wichtige Ansprüche auf die Nachlassung des Gesetzes haben, und in welchen die Gesetzgeber selbst wünschen, ihre Gesetze bey vorfallenden Beschwernissen ihren Untergebenen nachzulassen. Alle Beschwernisse selbst einzusehen, würde für die höchste Person der

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Gesetzgeber ein Geschäfte seyn, daß sie nie bestreiten könnten. Sie ertheilen deswegen aus väterlichem Wohlwollen gegen ihre Untergebene die Gewalt bey vorfallenden Beschwernissen zu dispensiren auch den untergeordneten Obrigkeiten mit. Man nennet daher die Gewalt zu dispensiren, die dem Gesetzgeber selbst zusteht, das gewöhnliche; diese aber, die sie andern mittheilen, das mitgetheilte Dispensationsrecht.

Ferners ist es nicht zu zweifeln, daß die menschlichen Gesetze von Ihrem unmittelbaren Urheber auch nachgelassen werden können. Ja es läßt sich aus jener Vollmacht, die der Religionsstifter selbst dem Petrus gab: Was du auf Erden auflösen wirst Matth. 16, 19., noch immer abnehmen, daß den höchsten Kirchenvorstehern auch ein höheres Dispensationsrecht, als jenes ist, das sich nur auf ihre eigene Satzungen beziehet, zustehe. Deswegen erstrecken bewährte katholische Schriftsteller das mitgetheilte Dispensationsrecht der Kirchenvorsteher, auf einige Vorfälle, wo es um die Beobachtung eines Gott zustehenden Rechtes zu thun ist.

Dergleichen Vorfälle sind diejenigen, in welchen Gott durch eine Handlung der Menschen ein ihm zustehendes Recht erhält, z. B. durch ein Gelübd, durch ein mit einem Eid bekräftigtes Versprechen, etwas wegen Gott zu thun.

Es sagen zwar manche, daß die Kirche in diesen Fällen nicht dispensire, sondern nur erkläre, daß das Gesetz in dergleichen Fällen nicht verbinde; sie nennen deswegen diese Erklärung nur eine indirekte Dispensation. Man sagt aber da mit andern Worten das nämliche, als wenn man sagte, daß die Kirche in jenen Fällen ohne Umschweife dispensire. Und zwar zum Geschäfte des Heils trägt es gar nichts bey, wenn man jenem, mit dem dispensiret wird, saget: Ich dispensire mit dir;

oder wenn man sagte: Ich erkläre, daß dich in diesem Falle das Gesetz nicht verbinde. Ich dächte aber doch, daß es etwas mehreres sey ein Gesetz nachlassen, als nur erklären, daß ein Gesetz nicht verbinde. Die Nachlassung setzt eine Gewalt voraus; die Erklärung nur eine Kenntniß oder Gelehrsamkeit. Warum können nun die gelehrten, einsichtsvollen Männer nicht indirekte dispensiren? Man weiß es, daß die Gewalt die Sünden nachzulassen (Joh. 20.) nicht darinne bestehe, daß man erkläre, die Sünden seyen nachgelassen worden. Sollte man nicht auch schliessen, daß die Gewalt etwas aufzulösen, oder nachzulassen nicht eine blosse Gewalt sey, Kraft welcher nur erkläret würde, daß das Gesetz nachgelassen sey?

„ Dem Untergebenen steht es nicht zu, das Gesetz des Höheren aufzuheben. „ Dieß ist eben meine Gesinnung, wenn nämlich dem Untergebenen von dem Höheren noch keine Gewalt, das Gesetz des Höheren nachzulassen, mitgetheilet ward. Nicht wahr Gott läßt auch die Sünden nach? Und doch hat der Diener des Bußsakramentes die Gewalt die Sünden nachzulassen, und nicht bloß zu erklären, daß die Sünden nachgelassen sind.

§. 83.

Die zur Erhaltung der Dispensation erforderliche Ursache.

Die Aufhebung oder der Abbruch der Gesetze durch Dispensation geschieht, wenn von Seiten einzelner Untergebener wichtige Ursachen der zuretchenden Ursache des Gesetzes in Wege stehen (§. 81.). Das Geschäft Gesetze zu geben (§. 50.), oder Gesetze aufzuheben kann auch nicht als etwas Willkührliches betrachtet werden, (§. 79). So kann nun auch die Dispensation in einem Gesetze nur mit Vorzeigung einer wichtigen Ursache ertheilet werden.

Jene Nachlassungen, die eine untergeordnete Obrigkeit ohne mitgetheiltes Dispensationsrecht in dem Gesetze des höheren Gesetzgebers ertheilet, sind also für ungültig anzusehen.

Doch wird zur Dispensation keine so wichtige Ursache erfodert, daß Kraft dieser Ursache das Gesetz schon an und für sich selbst aufhörte; sonst erhielte die Dispensation kein Merkmaal eines höchsten Wohlwollen der Gesetzgeber gegen ihre Untergebene. Ja die Dispensation wäre gar keine Uebung eines dem Gesetzgeber zustehenden Rechtes. Daraus kann man das Verfahren jener untergeordneten Obrigkeiten beurtheilen, die dasjenige, in dem sie dispensiren, dem Untergebenen auf dem Gewissen (wie ihr gottesfürchtiger Ausdruck lautet) lassen. Eine dergleichen Dispensation ist zur Beruhigung dessen, der durch die Dispensation Beruhigung sucht, so viel, wie keine Dispensation.

Die zur Erlangung oder Ertheilung der Dispensation erforderliche Ursache soll aber auch nicht so allgemein, und mit der Beobachtung des Gesetzes so natürlich verbunden seyn, daß dieselbe ein jedweder, den das Gesetz verbindet, vorschützen könnte. So ist die Beschwerniß, die ein jedweder leidet, wenn er, statt sich zu sättigen, fasten soll, keine Ursache zur Anforderung der Nachlassung des Fastengebots; denn diese Beschwerniß ist allgemein.

Sollte das Gesetz von dem Gesetzgeber, oder seinem Nachfolger auch ohne wichtige Ursache nachgelassen werden, so ist zwar diese Nachlassung gültig, doch unerlaubt. Aber wird sie von Seiten dessen, der sie ertheilet, oder von Seiten desjenigen, der um sie einkömmt, unerlaubt zu nennen seyn? Das zweyte dächte ich nicht. Denn derjenige, der um die Dispensation anhält, vermeint entweder, daß er eine Ursache habe,

wegen

wegen welcher ihm die Dispensation könnte ertheilet werden, und da begehrt er die Dispensation, und gebraucht sich auch derselben, ohne Schuld, wenn er sie erhält. Erkennt er aber seine Ursache nicht für wichtig, und begehret doch, um die Gütigkeit seines Gesetzgebers zu erfahren, die Dispensation: da begehet er schon wieder durch seine Bitte keine Schuld, und auch dann nicht, wenn er sich der verliehenen Dispensation bedienet. Denn es ist ja doch kein Verbrechen, wenn man sich wünscht von dem Wohlwollen seines Gesetzgebers eine Erfahrung zu haben. Erkennet aber derjenige, der die Dispensation anverlanget, daß die Ursache, die ihn dazu veranläßt, seinem Begehren gar nicht angemessen sey; Dann ist das Anverlangen dieser Dispensation immer für ein sträfliches Beginnen wider die gesetzgebende Gewalt anzusehen; aber dieß sträfliche Beginnen fließt doch wohl nicht hinüber in die Dispensation, als welche nur eine Handlung des Gesetzgebers ist?

Eine Dispensation kann also nur von Seiten dessen, der sie ertheilet, in dem angegebenen Falle unerlaubt seyn. Denn wenn der Gesetzgeber ein Gesetz in Rücksicht auf die ganze ihm untergebene Gesellschaft nicht nach Willkühr vorschreiben, und wieder aufheben kann (§. 68.): so kann er auch das Gesetz in Rücksicht auf einige einzelne Untergebene ebenfalls nicht nach Willkühr aufheben; denn es macht eine gar wilde Figur, wenn in einer Gesellschaft, in welcher doch alle zum gemeinen Endzwecke beytragen sollen, einige ohne Ursache von dem Gesetze befreyet sind, da doch andere unter der Verbindlichkeit des nämlichen Gesetzes seufzen. Von Privilegien, oder Ausnahmen einzelner Personen von der Verbindlichkeit des Gesetzes läßt sich das nämliche sagen.

Uebrigens obschon die öfteren Nachlassungen im Gesetze das Wohlwollen der Gesetzgeber empfehlen, so schaden sie doch von einer andern Seite dem höchsten Ansehen der Gesetze. Wer wird das Gesetz als den heiligsten zu unserem Besten abzielenden Willen Gottes betrachten, wenn das Gesetz so leichterdings nachgelassen wird, daß es zweifelhaft ist, ob der Gesetzgeber die Dispensation auf eine leichtere Art verleihe, oder ob einer die Dispensation mit leichterer Mühe von ihm verlange.

§. 84.

Von dem Vorfalle einer so genannten Auslegung des Gesetzes.

Man sagt gemeiniglich, daß man einer Auslegung des Gesetzes bedarf, wenn man nicht bestimmen kann, ob ein gewisser Vorfall unter dem vorhandenen Gesetze begriffen, oder nicht begriffen sey. Man nennet jene Auslegung gesetzmäßig, wenn sie von der gesetzgebenden Macht; oder schulmäßig, wenn sie von gelehrten Männern gemacht wird. Wenn man aber nicht nach der Gewohnheit, sondern nach der Natur der Gesetze, reden will, so ist es nicht zu läugnen, daß in diesem Falle, wo eine Auslegung des Gesetzes zu machen wäre, immer ein Zweifel, vorkomme, ob der Gesetzgeber den besondern Vorfall in seinem Gesetze begriffen, oder nicht begriffen haben wolle, oder was eines ist, ob für den gegenwärtigen Vorfall ein Gesetz existire, oder nicht existire. Nun weiß man aber, was man in einem solchen Zustande des Zweifels zu thun hat (§. 51.).

Und gewiß der Gesetzgeber konnte entweder den Vorfall, von dem die Rede ist, in seinem Gesetze andeuten,

oder er sollte ihn, um ein genug deutliches Gesetz zu geben, angedeutet haben. Warum beängstigst du dich um jenes, was der Gesetzgeber ausdrücken konnte, und, wenn er es wollte, auch ausdrücken sollte, und was er doch in der That nicht ausdrückte.

„ Der Gesetzgeber hat jenen Vorfall nicht vorgesehen; denn weder die weitschichtigste Kasuistik kann alle Vorfälle anzeigen, die sich in Betracht eines einzigen Gesetzes ereignen können. „ Und glaube mir, der Gesetzgeber wollte jenen Vorfall, den er nicht vorsah, gewiß auch nicht unter seinem Gesetze begriffen wissen. Wie konnte er jenes wollen, was er nicht vorsah? Und doch ist das Gesetz der Wille der Gesetzgeber. Sahe er aber diesen Vorfall vor, warum deutete er ihn nicht an? Vielleicht deswegen, um dir jenes zu verbergen, was er von dir verlangt, und um dich in dem Geschäfte deiner Seligkeit zu beängstigen? Ist dieß redlich von dem Wohlwollen der höchsten Gebieter gegen ihre Untergebene gedacht?

Ich will es nicht geläugnet haben, daß auch die deutlichsten Gesetze sich nicht auf alle erdenkliche Vorfälle erstrecken. Aber dazumal ist es bey mir ausser Zweifel gesetzt, daß die höchsten Gesetzgeber in diesen nicht vorhergesehenen, also gewiß auch in ihren Gesetzen nicht begriffenen Vorfällen ihren Untergebenen keine Verbindlichkeit auferlegen wollen. Denn wie könnte ich mich überreden, daß die Gesetzgeber, die nach Willkühr und ohne zureichende Ursache kein Gesetz vorschreiben können, ihre Untergebene zu dem verbinden wollen, von dem es zweifelhaft ist, ob es in dem Gesetze begriffen, oder nicht begriffen sey.

Wenn jedoch der Gesetzgeber über einen ihm vorgezeigten Vorfall eine Erklärung des Gesetzes macht: dann erhält diese Erklärung, oder Erläuterung freylich

lich die Natur eines Gesetzes, welches sich nur auf jenen Vorfall ausdehnet, von dem zuvor ein Zweifel war. So war es vormals zur Gewohnheit geworden, auf die Berathschlagungen verschiedener Privatmänner eine öffentliche und feyerliche Antwort von dem Gesetzgeber einzuholen. Diese Antworten waren nun neue Gesetze. Dann warfen sich über diese neue Gesetze neue Zweifel auf. Man fragte wieder bey der höheren Stelle. Man erhielte wieder Resolutionen, die neue Gesetze waren. Um diese Gewohnheit zu zweifeln, sich zu berathschlagen, Antworten zu bekommen, die Antworten als eben so viele Gesetze zu betrachten, ward so lang fortgesetzet, bis die Anzahl der Gesetze, die sich doch alle letztlich auf die Glückseligkeit des Menschen berufen, so groß ward, daß, wenn du dir die Lust ankommen läßt, dir diese Gesetze bekannt zu machen, du ein Geschäft über dich nimmst, welches du kaum durch die Jahre deines Lebens vollenden wirst. Siehe die zwey dickmächtigen Körper der beyden Rechten an, und du wirst mir das Lob sprechen, daß ich die Wahrheit rede.

Eine Art der Verdolmetschung der Gesetze ist nach einigen die Epikeja, der man sich, nach ihrem Ausspruche, dazumal bedienet, wenn man ein Gesetz in jenem Verstand nimmt, in welchem der Gesetzgeber will, daß man es nehmen soll. Hier sieht man gar nicht ein, was jene Leute mit dieser Gesetzauslegung haben wollen. Denn wer hat wohl gelehret, daß die Gesetze den höchsten Obrigkeiten in einem vielleicht gar verblümten Verstande sollten genommen werden.

Das vierte Hauptstück.

Von der Gewohnheit.

§. 85.

Von der Gewohnheit überhaupt.

Die Gesetze sind entweder schriftlich verfasset, oder aber sie bestehen in einem zum Gesetz gewordenen Gebrauche des Volkes. Diesen Gebrauch nennt man ein nicht geschriebenes Gesetz, oder eine Gewohnheit. Es kann sich nämlich ereignen, daß ein Volk, so einem höchsten Befehlshaber untergeben ist, die nämlichen Handlungen auszuüben oder zu unterlassen pflege, welche mit dem der Gesellschaft vorgesteckten Endzwecke übereinkommen, oder zuwider sind, welche also der höchste Befehlshaber durch ein ausdrückliches Gesetz gebieten, oder verbieten würde.

§. 86.

Verschiedene Gewohnheiten.

Eine Gewohnheit ist entweder in dem religiösen, oder in dem politischen Staate eingeführet. Von dieser Seite her ist nun eine Gewohnheit **kanonisch**, oder **bürgerlich**. Ferners ist auch eine Gewohnheit in Betracht der Handlungen, die nach selber ausgeübt, oder unterlassen werden, **nach dem Gesetze**, wenn das Volk durch dasjenige, was die Gesetze gebieten, oder verbieten, durch sein Betragen vollziehet, nebst dem Gesetze, wenn das Volk eine Verbindlichkeit,

die noch durch kein Gesetz vorhanden war, durch angenommene Sitten einführet; wider das Gesetz. wenn ein Gesetz durch entgegengesetzte Handlungen des Volkes, doch mit der Einwilligung des Gesetzgebers, aufgehoben, oder auf demselben nur ein Abbruch gemacht wird.

§. 87.

Bedingnisse zur Gewohnheit.

Verschiedene begehren verschiedene Bedingnisse zu einem nicht geschriebenen Gesetze. Es ist aber nicht zu bewundern, daß es hierüber keine Einhelligkeit giebt, da zwar einige Gesetze in dem römischen Rechte vorkommen, und auch in dem Kirchenrechte eine Abhandlung von der Gewohnheit (L. r. tit. IV de Consuet.) enthalten ist, und da doch ebendort die Bedingnisse für eine Gewohnheit, die die Kraft eines Gesetzes enthalten soll, nicht angedeutet werden. Doch wird sich's am füglichsten bestimmen lassen, was für Bedingnisse zu dem nicht geschriebenen Gesetze, zu der Gewohnheit, erforderlich sind, wenn man betrachtet, was für Eigenschaften ein geschriebenes Gesetz erfordere, und dann aus diesen Eigenschaften eben die Bedingnisse für das nicht geschriebene Gesetz abnimmt. So ist es eine nothwendige Eigenschaft des geschriebenen Gesetzes, daß es der Wille des Gesetzgebers sey. Zu der nothwendigsten Bedingniß der Gewohnheit wird es nun auch gehören, daß sie von dem Willen des Gesetzgebers auf was immer für eine Weise herrühren müsse. Denn das dem Gesetzgeber untergebene Volk hat doch kein Ansehen, durch welches es der von ihm eingeführten Gewohnheit eine Kraft der Verbindlichkeit geben könnte, so wenig, als einem von dem Gesetzgeber

der vorgeschriebenen Gesetze durch seine Begnehmigung eine dergleichen Kraft zu geben vermag (§. 77.)

In der römischen Republik war es freylich etwas anderes. Die höchste Gewalt hieng von dem Volke ab. Da konnte nun jene herrschende Nation durch Worte und That die von ihr angenommenen Gebräuche zur Würde der Gesetze erheben. Da aber nach Veränderung der römischen Regierungsform die höchste gesetzgebende Macht auf einem höchsten Befehlshaber übergieng, und da dieser und seine Nachfolger die Bewandtniß der vormals zum Gesetze gewordenen Gewohnheit nicht umänderten, ja mit geschriebenen Gesetzen noch bestätigten, so ist es nun offenbar, daß hernach alle eingeführte Gewohnheiten die Kraft der Verbindlichkeit von dem Willen, oder Einwilligung der höchsten Befehlshaber ererbten.

Die zur Einführung einer gesetzmäßigen Gewohnheit erforderliche Einwilligung der höchsten Befehlshaber ist dreyerley. 1.) **Gesetzmäßig** (consensus legalis, juridicus), wenn der Befehlshaber in den von ihm vorgeschriebenen, oder anerkannten Gesetzen die Gewohnheiten des Volkes selbst gutheisset, und als Gesetze betrachtet. 2.) **Ausdrücklich**, da er in der That nach der Gewohnheit, die zu einem Gesetze zu erheben ist, selbst verfährt. 3.) **Durch Stillschweigen gebilliget**, wenn der Gesetzgeber das Verfahren des Volkes sieht, oder weiß, und doch dieß Verfahren, da er es thun könnte, nicht einstellet.

Nun ist aus diesen dreyen jene Einwilligung des Gesetzgebers zu bestimmen, die zur Einführung einer gesetzmäßigen Gewohnheit erforderlich ist.

Und zwar wenn der Gesetzgeber in der That nach der Gewohnheit des Volkes verfährt, und sich für selbe mit Worten erkläret, da hebt er, wenn die Gewohnheit wieder ein schon existirendes Gesetz wäre, das Gesetz selbst

auf

auf. Die ausdrückliche Einwilligung des Gesetzgebers wird also zur Einführung einer Gewohnheit deswegen nicht anverlanget, weil sonst diese ausdrückliche Willensmeinung des Gesetzgebers schon ein Gesetz wäre.

Durch die mit Stillschweigen gebilligte Einwilligung giebt der Gesetzgeber zu erkennen, daß er das Gesetz selbst nicht mehr wolle. Da wäre nun schon wieder seine höchste Willensmeinung, nicht aber die Gewohnheit des Volkes ein Gesetz.

So wird nun zu dem, damit eine Gewohnheit zu einem Gesetze (zum wenigsten kann man dieß von jeder Gattung der Gewohnheit behaupten) erhoben werde, nur die gesetzmäßige Einwilligung des Gesetzgebers erforderlich seyn. Da nämlich die höchsten Gesetzgeber nach dem Verfahren derjenigen Fürsten, welchen die Verwaltung des ganzen Staates von dem römischen Volk übergeben ward, auch die von den Handlungen des Volckes abhängende Gewohnheiten, als Gesetze, beybehielten, ja in ihren Gesetzbüchern aufs neue bekräftigten; so läßt sichs auch folgern, daß diese Einwilligung der Gesetzgeber, die in Beybehaltung der Gesetze über die Gewohnheiten genugsam eingeschlossen ist, zur Erhebung einer Gewohnheit zu einem Gesetze hinlänglich, und keine andere Einwilligung der nämlichen Gesetzgeber erforderlich sey.

Daraus könnte es nun auch, als eine Schlußfolge, abgenommen werden, daß die Gewohnheit die Natur eines Gesetzes erhalten könne, obschon dem Gesetzgeber von einer individuellen Gewohnheit nichts bewußt ist. Nämlich obschon der Gesetzgeber von einer individuellen Gewohnheit nichts weiß, so weiß er doch, und will es auch, daß das moralische Betragen des Volkes von den Gesetzen, die durch sein höchstes Ansehen bekräftiget worden sind, gebilliget wird, so ist's kaum möglich, daß der römische

mische Pabst die Gewohnheiten aller Oerter und Nationen kenne, und er misbilliget sie doch nicht.

§. 88.

Die Handlungen, durch welche eine gesetzmäßige Gewohnheit eingeführet wird.

Eine andere Bedingniß, die zu einer gesetzmäßigen Gewohnheit erforderlich ist, läßt sich von den Handlungen abnehmen, durch welche eine Gewohnheit eingeführet wird. Nämlich gleichwie durch das geschriebene Gesetz die freyen Handlungen zu dem vorgesetzten Endzwecke bestimmet werden, und sich also auf das Wohl der Gesellschaft beziehen sollen (§. 66.): eben also muß auch das nicht geschriebene Gesetz von dieser Bedingniß begleitet werden, damit es sich auf freye Handlungen beziehe, welche zur Erreichung des vorgesteckten Endzweckes vortheilhaft sind.

Das sittliche Betragen der Nation wird also nie eine gesetzmäßige Gewohnheit werden, wenn selbes in Handlungen besteht, die entweder dem natürlichen, oder dem göttlichen willkührlichen, oder dem Endzwecke der Gesellschaft auf was immer für eine Weise zuwider wären.

Man fordert auch gemeiniglich, daß die Handlungen, die nach und nach zu einer Gewohnheit werden sollen, von dem Volk mit einer Meinung verrichtet werden, durch welche man eine Verbindlichkeit einführen, zum wenigsten auf sich nehmen will. Denn aus dem, was man nach Willkühr ausüben oder unterlassen kann, dürfte wohl nie ein Gesetz entspringen, obschon man es unaufhörlich ausübte.

Die Handlungen, durch welche eine Gewohnheit eingeführet werden soll, müssen von einer vollkommenen

Gesellschaft, und übrigens von dem meisten Theile derselben, ausgeübt werden. Denn das Gesetz wird nur einer vollkommenen Gesellschaft vorgeschrieben; und die Gewohnheit soll doch ein Gesetz seyn. Man kann auch dasjenige nicht für eine allgemeine Gewohnheit des Volkes halten, was nur von dem geringeren Theile derselben, und dazu vielleicht noch verborgener Weise geschieht.

Ob aber besonders zur Einführung einer Gewohnheit wider das Gesetz erfordert werde, daß die Handlungen oder Unterlassungen aus einem unschuldigen Irrthum, oder aus einer guten Meinung geschehen müssen, das läßt sich so leicht nicht bestimmen. Vielleicht gab man in der römischen Republik (und von dieser rühren doch die gesetzmäßigen Gewohnheiten her) auf dergleichen Bedingnisse nicht Acht. Freylich scheint es schier nicht glaubwürdig zu seyn, daß in der öfteren Ausübung der Handlungen, die dem Gesetze zuwider sind, keine freywillige Uebertretungen des Gesetzes begangen würden. Das Gesetz, das man durch die entgegengesetzte Gewohnheit abbringen will, ist noch immer ein Gesetz, und höret nur auf ein Gesetz zu seyn, wenn die gesetzmäßige Gewohnheit schon eingeführet ist; und deswegen könnten die Handlungen, aus welchen anfangs die dem Gesetze entgegengesetzte Gewohnheit entsteht, kaum anders, als Uebertretungen des Gesetzes, betrachtet werden.

Dies ist wahrscheinlich. Aber mir ist folgendes noch wahrscheinlicher. Nämlich ich kann mir nicht in Kopf setzen, daß die Gesetzgeber jenes durch ihre Gesetze begnehmigen werden, was ohne Sünde nicht geschehen kann. Wenn nun die nämlichen Handlungen, die wider ein abzuschaffendes Gesetz begangen würden, sündhaft wären, da würde nun freylich eine ungeheuere Menge der Vergehungen wider das gesagte Gesetz gebilliget, in öffentlichen Gesetzen begnehmiget. Denn so oft und so lang würde durch die Handlungen wider das Gesetz gesündiget,

bis

bis der Theil, der jene Handlungen ausübt, zum meisten Theile der Gemeinde anwüchs. Wie sehr würde es mit der Würde und Heiligkeit des Gesetzes streiten, wenn sich die angehende Gewohnheit vermittelst der Unbilligkeit, und dieß noch mit Begnehmigung der höchsten Befehlshaber, bis zur Würde eines Gesetzes erheben soll?

Man muß hier zu jener Ursache zurückkehren, wegen welchen die ersten Fürsten, denen die höchste Regierungsgewalt von der römischen Nation zugestanden ward, und vielleicht auch andere Befehlshaber anderer Staaten, die Gewohnheiten der Nation, als wahre Gesetze, beybehielten, und durch ihre eigene Gesetze bekräftigten. Diese Ursache aber läßt sich nicht errathen, ausser man kehret zu dem römischen Volke, von dem die gesetzmäßigen Gewohnheiten herrühren, und zwar in jene Zeiten zurück, wo das Volk die Regierungsgewalt noch nicht an die Kaiser übertragen hatte. Man wird nämlich kaum glauben, daß die römische Nation, jene Weltbeherrscherinn, und eigene Gebieterinn, in der Vorschrift der Gesetze so unüberlegt würde zuwerkgegangen seyn, daß sie sich zur Beobachtung der Gesetze für immer habe verbindlich machen wollen, auch für jene Ereignisse, in welchen nach verschiedenen Bedürfnissen der Republik das bestimmte Gesetz nicht mehr zum allgemeinen Besten abzielte, oder in welchen die Vortheile, die durch die Beobachtung des Gesetzes erreichet würden, von geringerer Bedeutung, als die Beschwernisse in der Beobachtung des Gesetzes wären. Auf eine gleiche Art ists zu vermuthen, daß die römischen Kaiser, denen die Regierung der bis dahin sich selbst regierenden Republik übergeben ward (vielleicht eben so andere Befehlshaber in andern Staaten) vorausgesehen haben, daß, nach Verschiedenheit der immer abwechslenden Staatsbedürfnisse, auch ihren Gesetzen manche Veränderungen bevorstünden, und daß also diese ihre Gesetze, durch welche sich doch die günstigsten Einflüsse auf das gemeine

meine Beste versprechen liessen, jenen gehofften Vortheilen nicht entsprächen, und bisweilen für die Nation zur Beobachtung schwerer, als für den Staat nützlicher würden, u. s. w.

Man kann nun leicht vermuthen, daß eben diese Fürsten dem Gebrauch der vormals freyen römischen Nation folgten, und die Gewohnheit des Volkes, wie vormals in der sich selbst regierenden Republik, als Gesetze beybehielten, dabey aber niemals wollten, daß, wenn ihre Gesetze, nach verschiedenen Abwechslungen der Umstände zu dem vorgesteckten Endzwecke nicht mehr dienten, diejenigen Untergebene, die wider ein dergleichen Gesetz handelten, eines Verbrechens schuldig wären.

Man darf dieß in dem Vorfalle, von dem die Rede ist, von der Wohlwollen der Gesetzgeber desto dreister zulassen, je wilder die Meinung ausfiel, wenn man sie, die Gesetzgeber, in widrigem Falle, als die Urheber so vieler Uebertretungen ausgäbe. Und dieß glaube ich ist zum wenigsten so lang zuzulassen, bis man von einer höheren Behörde hierüber eine Aufklärung erhält.

§. 89.

Kraft und Wirkung der gesetzmäßigen Gewohnheit.

Aus der Beschaffenheit eines geschriebenen Gesetzes erhellet es, daß auch die Gewohnheit, ein nicht geschriebenes Gesetz, eine Kraft der wirksamen Verbindlichkeit haben müsse, welcher nun freylich auch die leidende Verbindlichkeit, oder die Einschränkung der Willensfreyheit, als eine Wirkung entspricht. Alles, was nun durch die geschriebenen Gesetze bewerkstelliget wird, das kann auch durch die zum Gesetze erhobene Gewohnheit bewerkstelliget werden. Die

Rechts-

Rechtsgelehrten gaben ihr noch diesen Vorzug, daß sie die beste Auslegerinn der Gesetze sey.

Ein nachfolgendes Gesetz hebt die vorhergehenden Gesetze auf. Auch dieß ist eine Wirkung und Beschaffenheit der gesetzmäßigen Gewohnheit. Ja, wenn sogar ein geschriebenes Gesetz wider die Gewohnheit des Volkes eine Ausnahem machte, durch dieses: ohnerachtet einer jedweden Gewohnheit (non obstante quacunque consuetudine): so wird doch dadurch weder eine zukünftige, weder eine schon von undenklichen Zeiten her eingeführte Gewohnheit ausgeschlossen. Und zwar

Nicht die erste; weil ein nachfolgendes Gesetz, dergleichen doch immer eine zukünftige Gewohnheit seyn kann, das vorhergehende aufhebt. Auser die Ausnahme geschähe schon in dem geschriebenen Gesetze ausdrücklich wider die zukünftige, oder erst einzuführende Gewohnheit. Obschon sich übrigens diese Vorkehrung mit den Beweggründen, aus welchen die römische Republik, und nachselber auch die höchsten Befehlshaber die Gewohnheit, als ein Gesetz, beybehielten, gar nicht zu vertragen scheint. Auch

Nicht die zweyte; weil es die Gesetzgeber ausdrücklich in ihren Gesetzen andeuten, wenn sie wider eine von undenklichen Zeiten her beybehaltene Gewohnheit eine Ausnahme machen. Warum thäten sie dieß, wenn sie nicht dafür hielten, daß eine von undenklichen Zeiten her beybehaltene Gewohnheit nicht durch jedwedes nachfolgende Gesetz, sondern durch jenes, in welchem dieß besonders ausgedrückt wird, abgethan werden könne.

Der allgemeine Nutzen, der von der gesetzmäßigen Gewohnheit sowohl dem geistlichen als weltlichen Staate zufließt, muß gewiß jenem beträchtlich scheinen, die in Erwägung ziehen, daß durch selbe manche Gesetze, die den Untergebenen zur größern Last, als dem Staate zum

Nutzen ausfallen, gemildert, und die ungemeine Menge der Gesetze zum Behufe einer freudigen Willensfreyheit der Untergebenen in manchem Vorfalle gewidmet wird.

Wenn noch alle Gesetze, die in einem politischen Staate, von Anbeginn seines Entstehens, bis auf den heutigen Tag bestünden, und die auch noch heut zunehmen; wenn alle religiöse Gesetze, die von Kirchenversammlungen, Päbsten, Bischöfen, von den ersten Zeiten der Kirche vorgeschrieben worden sind (man muß jene auch dazu nehmen, die in gewissen Beantwortungen gewisser Zweifel bestunden); wenn, sprech ich, noch alle diese Gesetze, die doch von den Gesetzgebern nicht wiederrufen worden sind, ihre Verbindlichkeit noch heut zu Tage äusserten; wer wäre im Stande, diese Verbindlichkeit im Gedächtniß zu halten, ich geschweige, sie zu erfüllen. Allein, vermittelst der zum Gesetze gewordenen Gewohnheit, werden die Gesetze, die häufiger waren, als es die gegenwärtigen Staatsbedürfnisse fordern, gemindert, und bisweilen nach Verschiedenheit und Abwechslung der Umstände gemildert, und dieß nicht so durch das Betragen der Nation, als durch die höchste Veranlassung und Gutheissung der gesetzgebenden Macht selbst.

Es ist mir nicht unbekannt, daß ein großer Staatsmann ganz wider die Gewohnheit, die dem Gesetze zuwider ist, oder wider den Nichtgebrauch des Gesetzes consuetudinem contra legem, non usum legis) eingenommen sey. Man weiß aber doch, daß in einem jedweden Staate viele Gesetze vorgeschrieben, und nie wiederrufen worden sind, welche aber doch nicht beobachtet werden, und keine Verbindlichkeit äussern. Durch was hörten sie nun auf, Untergebene zu verbinden, oder was eines ist, Gesetze zu seyn, wenn sie durch den Nichtgebrauch, durch die entgegengesetzten Nationsgewohnheiten nicht aufhörten? Nur eine höchste Behörde könnte hierinnfalls einen Ausspruch thun. Und dann müßte man

noch

noch auf die Entscheidung warten, was man von der Bewandniß der Gesetze, die von der gesetzgebenden Macht nicht aufgehebt wurden, und doch nicht mehr verbinden, zu denken habe.

Dahin beredet mich aber niemand, daß ich jenes, was von Zeiten der römischen Republik an, bis auf den heutigen Tag durch öffentliche Staatsgesetze bewähret, bekräftiget war, als ein Vorurtheil eines nicht aufgeklärten Alterthums ansehen soll. Nie wird ein allgemeiner Irrthum zum gemeinen Besten nützlich, nie nothwendig seyn. Aus dem, was oben angeführet wurde, scheint es, daß der Irrthum und das Vorurtheil der sich beherrschenden römischen Nation nützlich, nothwendig gewesen wären. Und wirst du wohl jenes, was seine Grundanlage in den Gesetzen hat, ein Vorurtheil nennen können, ausser du machest die Gesetze zu einer unreinen Quelle unrichtiger Meinungen.

Das fünfte Hauptstück

von dem Naturgesetze.

§. 90.

Von dem Daseyn des Naturgesetzes.

Man nennt das Naturgesetz dasjenige, welches dem Menschen durch seine natürlichen Fähigkeiten bekannt wird, und welches sich auf freye Handlungen beziehet, die mit dem Endzwecke des Menschen die engste Verbindung haben (§. 61.). Daß nun ein dergleichen Gesetz existire, kann der Mensch durch seine Fähigkeiten erkennen. So sagt nicht nur

das Licht der Vernunft, daß einige unserer Handlungen auszuüben, andere zu unterlassen sind; sondern auch ohne alle Vernunftschlüsse empfinden wir schon durch ein innerliches Gefühl, daß einige unsrer Handlungen moralisch gut, andere aber moralisch bös, und also gewiß auch mit unsrer hohen Bestimmung verbunden sind (§. 33.). Und auf solche Art entdeckt sich das Naturgesetz einem jedweden Vernünftigen zum wenigsten in Betracht der wichtigsten Hauptstücke oder Grundlehren. So daß der Apostel folgendes sagen darf: **Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, von Natur dasselbige thun, und gesetzmäßig ist: so sind sie selbst ihr Gesetz, ob sie schon das nicht haben. Sie beweisen, daß, was in dem Gesetze verordnet ist, in ihren Herzen geschrieben sey, indem ihr Gewissen sie überzeuget, und ihre Gedanken sich unter einander entweder anklagen, oder entschuldigen.** (Röm. 2, 14. und 15.) Und weil auch aus der Beurtheilung, und aus dem moralischen Gefühl ein allgemeiner Menschensinn (der, weil er allgemein ist, doch kein Irrthum seyn wird) über die moralische Güte oder Bosheit einiger freyen Handlungen, als eine Stimme der Natur abgenommen werden kann: so wird das Daseyn des Naturgesetzes noch mehr bekräftiget.

Von dem Naturgesetze sind hier hauptsächlich zwey Stücke zu erwägen; nämlich die Art, auf welche es uns bekannt wird; hernach der Zusammenhang, der sich zwischen demselben Gesetze und unsrer Natur verräth. Beyde kommen im folgenden §. vor.

§. 91.

Merkmal des durch das Naturgesetz gebotenen Guten, und verbotenen Bösen.

Da die Beschaffenheit des Naturgesetzes erfordert, daß die Güte oder Bosheit der Handlungen, die es uns gebietet, oder verbietet, uns durch unsre natürliche Fähigkeiten bekannt werde (vorherg. §.), so ist es zur Abhandlung des gegenwärtigen Stoffes, wo die Rede vom Naturgesetze ist, nicht nur thunlich, sondern in der That nothwendig, ein allgemeines Merkmal zu bestimmen, nach welchem man beurtheilen könne, was von dem Naturgesetze geboten, oder verboten, oder was von Natur, oder natürlich moralisch gut oder bös sey. So bestimmet man in der theoretischen Philosophie ein Merkmal dessen, was wahr oder falsch ist: warum sollte man in der praktischen Philosophie und Moraltheologie nicht auch ein Kennzeichen bestimmen, nach welchem die natürliche moralische Güte und Bosheit der freyen Handlungen erkennet werden könnte.

§. 92.

Die Klarheit des Verstandes.

Die Klarheit des Verstandes dürfte wohl zuerst zu einem Merkmale taugen, nach welchem das natürlich moralische Gute, oder Böse beurtheilet werden könnte. Nämlich die von ihren Bedingnissen begleitete Wahrheit des Verstandes ist sonst ein untrügliches Merkmaal der Wahrheit. Warum sollte eben diese Klarheit des Verstandes nicht eben als ein hinlängliches Merkmal der natürlichen moralischen Güte oder Bosheit der freyen Handlungen in der Moralphilosophie betrachtet werden können?

nen? Jenes ist wahr oder falsch, was die Klarheit des Verstandes als wahr oder falsch ankündiget: warum sollte nun jenes nicht natürlich moralisch gut, oder bös seyn, was eben jene Klarheit des Verstandes für natürlich moralisch gut oder bös anzeiget? Doch diese Klarheit des Verstandes ist entweder **unmittelbar** oder **mittelbar**.

Und zwar diese Klarheit des Verstandes ist **unmittelbar**, wenn der Verstand aus den Begriffen der vorkommenden Gegenstände schon selbst einsieht, daß eine Handlung auszuüben oder zu unterlassen sey. So darf man nur Gott als das vollkommneste Wesen, und dann die Liebe als ein Wohlwollen gegen den, der eine Vollkommenheit an sich hat, begreifen, und man schließt auch schon durch die Klarheit des Verstandes auf dieß Naturgesetz: **Gott soll geliebet werden**, und verwirft den wildesten Satz: **das vollkommneste Wesen ist der Liebe seiner vernünftigen Geschöpfe nicht werth.**

Die Klarheit des Verstandes ist aber **mittelbar**, wenn man aus den durch die unmittelbare Klarheit des Verstandes eingesehenen Sätzen die natürliche moralische Güte oder Bosheit der freyen Handlungen durch fernere Vernunftschlüsse entdecket. Es sey nämlich durch die unmittelbare Klarheit des Verstandes bekannt, daß das höchste Gut alle Liebe des Vernünftigen verdiene; dann wird die Klarheit des Verstandes auch durch Vernunftschlüsse auf den Grund kommen, daß man Gott auch eine Zärtlichkeit der Liebe schuldig sey, Kraft welcher man alles, was man thut, wegen Gott thut, wegen Gott, den würdigsten Gegenstand alles Bestrebens, thun soll.

Uebrigens kann man kaum durch die Klarheit des Verstandes etwas, was zu thun, oder zu unterlassen wäre, denken, ohne daß man sich dabey zum wenigsten einen

dun-

dunklen Begriff von dem Gesetze, dem eine Handlung gleichförmig oder unähnlich wäre, einfallen ließe, und ohne daß wir uns eines Gesetzgebers, der auf die Befolgung seines Gesetzes dringet, erinnerten. Dieß bezeigt jene Gemüthsbeschaffenheit, Kraft welcher man über die von unsrer Vernunft gebilligten und ausgeübten Handlungen eine Wollust über die misgebilligten und doch verübten eine Unlust empfindet. Woher kömmt jene Lust, diese Unlust, wenn sie nicht daher kömmt, daß man, wenn man die durch die Klarheit des Verstandes eingesehenen guten oder bösen Handlungen ausübt, sich auch immer auf eine Art, die man vielleicht nicht immer bemerkt, des Gesetzgebers erinnert, von dessen Beyfall über unsere gute Handlung eine wahre Lust, dessen Misfallen aber über unsere böse Handlung eine peinliche Unlust in unsrem Gemüthe erwecket. Siehe, wie merklich die unmittelbare oder mittelbare Klarheit des Verstandes und das Naturgesetz, und dessen Urheber ankündiget.

Aus der Bewandniß der **unmittelbaren** und **mittelbaren** Klarheit des Verstandes, durch welche uns die natürliche moralische Güte, oder Bosheit der freyen Handlungen wenigstens zum Theile bekannt wird, scheint jene Lehre bewähret zu werden, nach welcher man gemeiniglich vertheidiget, daß das Naturgesetz in Betracht seiner wichtigsten und ersten Grundsätze allen Menschen, die die Vernunft gebrauchen; in Rücksicht aber auf einige Grundsätze, die von der ersten durch eine Reue der Vernunftschlüsse abgeleitet werden, nicht allen vernünftigen Menschen, besonders jenen, die an das Vernünfteln nicht gewöhnt sind, bekannt seyn können. Zu dem ersten trägt die **unmittelbare**; zu dem zweyten die **mittelbare** Klarheit des Verstandes das meiste bey.

Zuletzt hat man dieß hier zu erinnern, daß das hier angezeigte Merkmal zur Erkenntniß des natürlichen mora-

lischen Guten oder Bösen auch mit dergleichen Bedingnissen versehen seyn müsse, welche sonst in der Logik zu der Klarheit erfordert werden, damit diese ein Kennzeichen der Wahrheit seyn könne. Und darum wird zu dem hier angezeigten Merkmale 1) erfordert, daß dasjenige, was man durch die Klarheit des Verstandes als von dem Naturgesetze geboten oder verboten hält, allemal in der nämlichen Klarheit dem Verstande vorgestellet werde, so oft man es mit ruhigem Gemüthe überdenkt. 2) Daß die eingesehene Wahrheit von dem gesagten moralischen Guten oder Bösen das Gemüth dergestalt einnehme, daß man, wenn man auch wollte, jene Wahrheit nicht läugnen könnte. 3) Daß auch allen, die in dergleichen Sachen einige Kenntnisse haben, das nämliche scheine. 4) Daß aus dem, was sich durch die Klarheit des Verstandes als ein Naturgesetz empfiehlt, durch einen ächten Vernunftschluß nichts abgeleitet werden könne, was wider die gesunde Vernunft stritte.

§. 93.

Das moralische Gefühl.

Da aber für manche Menschen, die sich aus schon bekannten Wahrheiten durch Vernunftschlüsse sich noch andere zu entdecken nicht im Stande sind, die mittelbare Klarheit des Verstandes kein hinlängliches Mittel zur Erkenntniß der Naturgesetze seyn dürfte, so gab der gütige Urheber der Natur den Menschen noch ein anderes Mittel, durch welches dieser sich dasjenige, was natürlich moralisch gut, oder bös ist, bekannt machen könnte. Nämlich jener gütigste Wohlthäter flößte unserm Gemüthe ein Gefühl gegen das moralische Gute, oder Böse ein, welches Gefühl so lebhaft ist, daß man Kraft desselben bisweilen die moralische Güte oder Bosheit der Handlung mehr

durch

durch die innerliche Empfindung, als durch die Klarheit des Verstandes anerkennet. Denn man weiß es aus dem Selbstgefühl, daß wir ein Vermögen besitzen, durch welches man oft ohne Ueberlegung, ohne Vernünfteln eine eigene oder fremde freye Handlung als moralisch gut, löblich, rechtschaffen schätzet, und mit Wohlgefallen betrachtet; eine andere aber als moralisch bös, und schändlich verabscheuet. Dieses Vermögen, weil es sich auf das sittliche Wesen unsrer Handlungen beziehet, wird das moralische Gefühl genannt. Und dieß moralische Gefühl in der Moral nicht berühren, besonders, wo die Rede von dem natürlichen moralischen Guten, oder Bösen vorkömmt, wäre eben so viel, als die stärkeste Quelle, woraus das Naturgesetz bekannt wird, auffer Acht lassen.

Daß man so ein moralisches Gefühl besitze, läßt sich leicht abnehmen, wenn man die Handlungen und Neigungen, die ein Mensch gegen sich, gegen andere, und gegen das höchste Wesen ausübt, oder äusseret, betrachtet, und wenn man hernach sich selbst fragt, oder an sich beobachtet, was man an diesem Menschen als moralisch gut oder bös schätzt, und liebt, oder hasset, und verabscheuet. Kajus soll sein ganzes Leben in den ausgesuchtesten sinnlichen Wollüsten zubringen. Setze man, er sey dem Uebermaaß in Speiß und Trank so ergeben, daß er nicht nur dadurch seine Seelenkräften schwäche, stumpf mache, seine Leibesgesundheit verderbe, sich einen frühzeitigen Tod zuziehe, sondern daß er durch diese Lebensart seine Familie ohne Nahrungsmittel, Hilfe, Rath und Trost darben, im Elend schmachten läßt. Kajus soll ein so weiches Leben führen, daß er nur für die niedrigsten Wollüsten, die nur die vernunftlosen Geschöpfe suchen, gebohren zu seyn scheine. Kann man dieß moralische Betragen des Kajus denken, ohne es zu has-

sen. Setze man noch hinzu, daß dieser Unmensch, um eine elende Wollust zu geniessen, kein Bedenken trage seinen Freunden untreu, und ein Verräther des Vaterlandes zu seyn. Fühlet man nicht einen neuen Abscheu? Giebt man diesem Gemälde noch einen Zug, daß Kajus weder Lieb, noch Ehrfurcht noch Dankbarkeit, sondern vielmehr diesen entgegen gesetzte Neigungen gegen das höchste, unendliche Wesen in seinem Gemüthe hege; wird uns der moralische Charakter des Kajus nicht völlig unausstehlich?

Im Gegentheil betrachte man die moralische Beschaffenheit des Titius, der kaum einen Elenden erblickt, und schon an seinem Elende Antheil nimmt, ihm schon mit Rath und That zu Hilfe kömmt. Ist uns Titius nicht angenehmer, als Kajus? Titius soll sich des Wohlstandes und Vergnügens seiner Familie erfreuen, und sich um selben Wohlstand und Vergnügen zu erhalten und zu vermehren alle Mühe geben. Hören wir dieß nicht schon mit einem Wohlgefallen. Man vernehme, daß Titius sich nur der seinigen annimmt, und daß er Rath und Hilfe seinem Nachbar, jedwedem Mitbürger versagt, denen er doch mit leichter Mühe helfen könnte. Unser Wohlgefallen an dem Titius nimmt ab. Man erzähle uns das Gegentheil; unser Wohlwollen nimmt zu. Man erzählet uns, daß er schon manchen seiner Mitbürger aus dem äussersten Elende geholfen, einige schon aus der Todesgefahr in verschiedenen Fällen errettet habe. Unser Wohlgefallen an des Titius Betragen wächst. Er konnte dieß mit leichter Mühe thun; er that es nur um den Namen eines Menschenfreundes zu erwerben. Wir verlieren auf einmal unser Wohlgefallen. Hingegen soll Titius alles, was er thut, aus Liebe, Ehrfurcht, Gehorsam, Dankbarkeit gegen die allmächtige, allergütigste Gottheit thun; Titius soll nur nach dem Wohlgefallen des Unerschaffnen leben, nur dessen Beyfall in allen Unternehmungen su-

chen.

chen. Wer hat über diese Gemüthsrichtung des Titius zu seinem Urheber kein Wohlgefallen? Wer wünscht nicht selbst, daß dieß Gemälde sein eigenes, das Betragen des Titius sein eigenes Verhalten gegen die Gottheit sey? Aus dieser und dergleichen Regungen unseres Gemüthes, die man bey Vorstellung verschiedener moralischer Gemälde in sich empfindet, nimmt man hinlänglich jenes Vermögen der Seele ab, durch welches man natürlichen moralisch guten Handlungen unsern Beyfall schenkt; die bösen aber mit Unwillen anhöret, hasset, verabscheuet.

Und zwar die Ursache dieses moralischen Gefühles kann nicht in der Liebe gegen uns, oder in unsren eigenen Vortheilen gegründet seyn. Denn wenn man den Menschen, dessen moralisches Betragen uns bekannt wird, auf das weiteste von uns entfernet seyn läßt, so hat man doch über seine moralische gute Handlungen und Neigungen ein Wohlgefallen, einen Abscheu über die bösen. Weder kann man die Ursache, daß man fremde Handlungen mit einem Wohlgefallen billiget, oder mit einem Abscheu misbilliget, nur unmittelbar der Beurtheilung des Verstandes zuschreiben. Denn jene Beurtheilung kann uns zwar den Werth oder Unwerth einer Neigung, einer Handlung, einer Sache zeigen; oder dem Gemüth kann es die Geneigtheit nicht geben, daß man über einige ein Wohlgefallen, über andere einen Abscheu empfinde, besonders wenn jene Neigung, Handlung, und Sache kein Gut, oder Uebel ist, das man sich zu versprechen, oder zu fürchten hätte, oder das uns einen Nutzen oder Schaden brächte. So vernimmst du ohne Rührung deiner Seele, daß ein Fürst, der dich gar in nichts angehet, der ansehnlichsten Schatz der Reichthümer besitze. Aber gewiß mit Bitterkeit des Gemüthes höreſt du, daß eben diese Reichthümer nichts als eine Anhäufung des von der nun schmachtenden Nation erpreßten Gutes sey. Nicht wahr in beyden Fällen fällst du ein

Urtheil über den Werth der Glücksgüter. Aber warum fühlest du bey dem ersten keine angenehme, bey dem zweyten aber eine unangenehme Gemüthsregung? Nämlich man empfindet durch ein innerliches Gefühl ein Wohlgefallen über moralisch gute, einen Abscheu über moralisch böse Handlungen; aber wie merklich man dieß empfindet, eben so deutlich vernimmt man auch aus dem inneren Gefühl, daß jener Beyfall, den man moralisch guten Handlungen giebt, jenes Misfallen, das man über moralisch böse Handlungen hat, in uns ohne den Ausspruch unsrer Beurtheilungskraft, ohne Entschliessung unseres Willens, ja manchesmal wider die Bestimmung desselben entstehen. Und wie könnte das moralische Gefühl nur eine Frucht unsrer Erziehung, und der durch sie erhaltenen Kenntniß der moralisch guten, oder bösen Handlungen seyn, wenn auch jene, die das Glück der besten Erziehung, und die Gelegenheit ihren Verstand mit jener Kenntniß zu bereichern nicht hatten, dieses moralische Gefühl noch lebhaft empfinden? Die Gewissenhaftigkeit derjenigen, die keine besondere Aufklärung im Fache der Moral bekamen, ist doch immer von dem nämlichem Grad, der lebhaften Ueberzeugung als die Gewissenhaftigkeit jener ist, die einen vorzüglichen Unterricht erhielten. Was wird bey jenen die Gewissenhaftigkeit beleben, wenn das moralische Gefühl der moralisch guten oder bösen Handlungen sie nicht belebt?

Und so haben wir nun ein moralisches Gefühl in uns, das noch vor aller Ueberlegung und ohne Entschliessung des Willens unsrer Seele das moralische Gute, oder Böse in einer Handlung verräth. So hat man auch sonst ein natürliches Gefühl für das Schöne, Vollkommne, und Erhabene in den Werken der Natur und Kunst, obschon man keine Regeln der Kunst besitzt. So hat man selbst zur Erhaltung und Kultur des

Körpers vortheilhafte Ermahnungen der Natur, und diese ohne Mitwirkung des Verstandes, des Willens. Wir wiegen z. B. in der Gefahr eines Falles unsern Körper auf das geschickteste und strecken die Hände dahin aus, wo ein Theil unseres Körpers leichter ist, als der andere um beyden das Gleichgewicht zu geben, und wer denkt doch dazumal an die Regeln des Gleichgewichts?

Dieß moralische Gefühl scheint mit dem Gewissen deswegen nicht einerley zu seyn, weil das Gewissen zuletzt doch nichts als die Wissenschaft ist, die man an dem Gesetze, oder von der Gleichförmigkeit, oder Unähnlichkeit der freyen Handlungen mit dem Gesetze hat; welche Wissenschaft doch immer von jenem Gefühl unterschieden seyn muß, welches über die dem natürlichen Gesetze gleichförmigen, oder unähnlichen Handlungen ohne Vorleuchtung des Verstandes in unserem Gemüthe entstehet. Nichts destoweniger ist dieß moralische Gefühl ein treuer Gefährte des Gewissens, und ein desto wichtigerer Antrieb zur Rechtschaffenheit und zum Abscheu von dem, was unser nicht würdig ist, je geneigter der Wille wird sich zu jenem Guten zu entschliessen, sich von jenem Bösen zu enthalten, welches man nicht nur als gut oder bös durch den Verstand erkennet, sondern auch als gut oder bös durch seine Empfindungen erfahren hat. Das Gewissen macht auch unmittelbar den Ausspruch über alle sowohl natürliche moralisch gute oder böse Handlungen, als auch über jene die deswegen moralisch gut oder bös sind, weil sie nach der Vorschrift eines göttlichen, willkührlichen, oder auch eines menschlichen religiösen, oder politischen Gesetzes ausgeübt werden: hingegen erstreckt sich das moralische Gefühl unmittelbar auf die freyen Handlungen, die dem Naturgesetze gleichförmig, oder nicht gleichförmig, und also natürlich moralisch gut, oder bös

sind;

ſind; auf andere moraliſch gute oder böſe Handlungen beziehet es ſich nur mittelbar, indem es uns empfinden läßt, daß es moraliſch gut oder bös ſey, den ſeligmachenden Willen Gottes in allen, folglich auch in der göttlichen Anordnung, die durch die, den Menſchen verliehene Macht geſchieht, willig zu erfüllen, oder auſſer Acht zu laſſen.

Man nimmt übrigens das moraliſche Gefühl nur nach den hier vorkommenden Bedingniſſen an. Wer wird das moraliſche Gefühl gleich deswegen ganz verwerfen, weil es der Sittenlehrer, der es zum wenigſten in unſeren Zeiten genauer, als es vormals geſchah, bemerkte, auf einige Bedingniſſe, die nicht jedwedem gefallen, einſchloß? In die pſychologiſche Unterſuchung, ob dieſes Gefühl eine beſondere Grundkraft, oder Grundneigung ſey, kann man ſich deſto weniger einlaſſen, je unbedeutender der Unterſchied zwiſchen einer Grundkraft, und Kraft, zwiſchen einer Grundneigung, und Neigung demjenigen ſcheinen muß, der es für eine pſychologiſche Wahrheit hält, daß die Seele ihrer Weſenheit nach eine Grundkraft, oder eine Thätigkeit ſey, die nur in Rückſicht auf die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftiget, unterſchiedliche Benennungen der Kräften, der Fähigkeiten, der Neigungen bekömmt.

§. 94.

Von einigen Verbindlichkeiten, die durch das moraliſche Gefühl bekannt werden.

Wenn man dasjenige, was das moraliſche Gefühl als gut, löblich, rechtſchaffen, oder als bös, ſchändlich, abſcheulich in unſern Handlungen andeutet, mit Achtſamkeit überdenket: dann kann uns dieß moraliſche Gefühl zur Erkenntniß der wichtig-

ſten

sten Grundsätze des Naturgesetzes führen, so wie es zur Befolgung derselben vieles beyträgt. Bedenke man unsre Handlungen und die Neigungen unseres Herzens, denen das moralische Gefühl entweder Beyfall oder keinen Beyfall giebt; und man wird bevbachten, daß sich alle diese Handlungen oder auch Neigungen auf folgende allgemeine moralische Grundsätze beziehen: Thue das, was Gott durch die moralische Gesetze von dir verlanget, was deine und deiner Mitmenschen Glückseligkeit befördert. Richte deine Neigungen und Handlungen dahin, damit dein Thun und Lassen ein der Gottheit gewidmetes Opfer sey. Hüte dich vor allem, was du dem heiligsten Willen Gottes zuwider zu seyn erkennest. Wenn wir unpartheyische Beobachter unsrer innerlichen Neigungen seyn wollen, so müssen wir gewiß bekennen, daß wir ein entscheidendes Gefühl für die Wichtigkeit und Billigkeit dieser moralischen Grundsätze haben, und daß wir auch tausend einzelne Handlungen, von denen es bisweilen durch die Klarheit des Verstandes unzuvernehmlich angedeutet wird, warum sie gut oder bös seyen, nur nach der gleichen allgemeinen von einer inneren Empfindungskraft gebilligten Grundsätzen als gut, oder bös, edel oder schlecht; rühmlich oder schändlich beurtheilen. Und so gelangen wir durch das moralische Gefühl zu dem Bewußtseyn mancher natürlichen Gesetze, und allgemeiner Verbindlichkeiten.

Warum soll man jenes fliehen, was unsre und anderer Zufriedenheit, Wohlfahrt und Glückseligkeit störet? Warum sollst du weder dich noch einen anderen verletzen? Warum darfst du den anderen nicht hassen? Warum ist Neid, Geiz, Stolz zu vermeiden? Warum sollst du gegen jedermann gerecht, dankbar

barm-

barmherzig, friedsam, warum allezeit mäßig, keusch, arbeitsam seyn? Nämlich wenn man schon keine andere Grundursachen dieser Verbindlichkeiten anzeigen könnte, so wäre es doch noch eine zureichende Ursache, daß man einige Handlungen, die den erwähnten Pflichten entsprechen, für moralisch gut, und jene, die iesnen Pflichten entgegen stehen, für moralisch bös hielte, weil man, nach seiner inneren Empfindung zu urtheilen, keinen andern Ausspruch machen kann, als daß dergleichen Handlungen oder auch Neigungen gut, edel, rühmlich, der vernünftigen Natur würdig, oder bös, abscheulich, schändlich, der vernünftigen Natur ganz zuwider sind. Hernach wie man durch das moralische Gefühl wahrnimmt, daß die Handlungen, die unmittelbar auf die Liebe und Ehrfurcht gegen das höchste Wesen, auf das Wohlwollen gegen den Nächsten, auf die Bezähmung unsrer Begierden abzielen, moralisch gut seyn; auf eine gleiche Art wird man von der nämlichen moralischen Empfindungskraft in jener Gesinnung gestärket, in dem man dergleichen gute Handlungen nicht nur mit einem merklichen Wohlgefallen in andern billiget, und also ihren Werth fühlet, sondern auch selbe nie ohne Zufriedenheit selbst ausübt; welche Zufriedenheit doch immer so wichtig ist, daß man schliessen kann, die Erreichung seliger Freuden und wahrer Glückseligkeit sey mit der Ausübung jener Handlung verbunden, für welche man einen von der Vernunft so sehr gebilligten Hang seines Gemüthes hat, daß man ihren Werth aufs lebhafteste fühlet.

Uebrigens ist es leicht begreiflich, daß dieß moralische Gefühl von der Anwendung des Menschen insoweit abhänge, daß es bey manchen Menschen durch die Ungestümme der Leidenschaften und sinnlicher Vergnügungen nach und nach geschwächt, und unterdrückt werden könne. Wenn also etwas nach dem moralischen

Gefühle

Gefühle als gut oder bös zu beurtheilen wäre; da hätte man sich nicht nach jenen zu richten, welche das moralische Gefühl, so wie vielleicht andere Seelenfähigkeiten vernachlässigen: sondern man müßte sich zu jenen aufrichtigen Liebhabern der Rechtschaffenheit verwenden, deren Handlungen und sittliches Betragen von ihrer Bildung des Geistes und ernsthafter Prüfung des Selbstgefühls Zeugniß geben.

§. 95.

Der allgemeine Menschensinn.

In einer jedweden Sache ist die Uebereinstimmung aller Völker für ein Naturgesetz zu halten. Dieß sagte der römische Redner und Philosoph. Wenn er aber auch nicht gesagt hätte, so muß man doch immer zulassen, daß ein allgemeiner Menschensinn über gewisse moralische Gegenstände in der Moralphilosophie und Moraltheologie ein bewährtes Merkmaal des natürlichen moralischen Guten oder Bösen, so wie in einem andern Fache der Philosophie ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit seyn müsse. Denn da gewisse Meinungen über moralische Gegenstände von allen Erdbewohnern angenommen werden, wie sehr auch diese in der Denkungsart, in der Erziehung, in der Geistesbildung, in allem sittlichen Betragen getheilet und unterschieden waren und noch sind: so muß man die allgemeine Gesinnung für eine Sprache der Natur ansehen, welche Sprache der Natur sich doch wohl auf keinen Irrthum gründen wird. Gewiß zu diesem Irrthume verleitete uns der Urheber der Natur selbst, weil doch immer eine so einstimmige Gesinnung aller gesitteter Völker sein Werk seyn muß; es mag hernach diese Gesinnung durch eine innerliche Ermahnung, die dem Verstand

und Willen zuvorkömmt, veranlasset werden, oder auch nur mittelst der Klarheit des Verstandes und des moralischen Gefühles in uns entstehen.

Dergleichen Meinungen, die allgemein sind, die weder von einer Verabredung, oder Einverständniß, noch von einem Unterricht oder menschlichen Satzungen entspringen, und also zum allgemeinen Menschensinn gehören sind folgende: Gott ist ein Belohner des moralischen Guten, ein Bestrafer des moralischen Bösen. Ihm gebühret Anbethung und ein ihm wohlgefälliger Dienst. Seinen Erzeugern ist man Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit schuldig. Einige unsrer Handlungen und Neigungen sind moralisch gut, wie die Liebe gegen die Seinigen, die Liebe zum Vaterland, die Hilfe, die man durch Rath und That dem Elenden nicht versaget. Einige unserer Handlungen und Neigungen sind moralisch bös, unedel, schändlich, als das Vaterland, die seinigen hassen, verlassen, verfolgen, sich und andern an dem guten Namen, an den Gütern der Seele, des Leibes, des Glückes schaden, die Verträge nicht halten, den Eid brechen u. s. w. Denn es ist aus der Geschichte und den Beschreibungen aller gesitteten Völker bekannt, daß dergleichen Urtheile der Menschen so allgemein seyn, daß alle sowohl die Weisen, als die Unerfahrnen, vor allem Unterricht und ohne Rücksicht auf ein höheres Ansehen, diese und dergleichen moralische Gesinnungen ohne Nachlaß beybehalten.

Daß man aber dergleichen moralische Grundsätze und Meinungen mit Recht zu dem allgemeinen Menschensinne rechnen läßt, sich durch dieses darthun, weil diese Meinungen und Grundsätze eben diejenigen Bedingnisse haben, die man sonst zu dem allgemeinen Menschensinne, als zu einem untrüglichem Merkmaale der Wahrheit fordert. Sie, diese Meinungen, sind 1.) von dieser Beschaffenheit, daß sie nur durch die Natur, als eine

Füh-

Führerinn und Lehrerinn begriffen werden, ohne daß ein anderer Unterricht fremde Beweggründe, das Ansehen der Menschen, Hoffnung, Furcht u. s. w. vorgiengen. Auf einem solchen Grunde fußten sich jene Meinungen nicht, die allgemein zu seyn schienen, die aber auch ein ächter Vernunftschluß widerlegen konnte, als poetische Gedichte, Vielgötterey u. s. w. 2) Sie sind allen Menschen gemein, zum wenigsten jenen, die in dem Moralitätsgeschäfte Vernunft und Aufmerksamkeit anwenden. Das Verfahren derjenigen, bey denen die vernünftige Natur verwildert, und jede gute moralische Anlage durch die Ungestümmigkeit der Leidenschaften ausgeartet ist, verdienet in diesem Geschäfte keine Aufmerksamkeit. 3) Sie sind übereinstimmend, keiner ist der andern, noch eine aus ihnen der gesunden Vernunft zuwider. 4) Sie sind beständig, so daß sie sich mit der Abänderung der Zeiten nicht verlieren. Erdichtete Meinungen, spricht der oben angeführte Römer, löschen mit dem Tage aus; nur die Urtheile der Natur werden von Zeit zu Zeit bestätiget.

§. 96.

Die Materie des Naturgesetzes ist nothwendig.

Gleichwie dasjenige nicht falsch seyn kann, was der Verstand mit aller Klarheit als wahr begreift; eben so kann dasjenige, was durch die Klarheit des Verstandes (§. 92.), durch das moralische Gefühl (§. 93.) und durch den allgemeinen Menschensinne (§. 95.) als moralisch gut oder bös entdecket wird, eben nicht anders, als moralisch gut oder bös seyn. Alle Täuschung, die hier unterwaltete, fiel auf jenen zurück, von dem wir diese Mittel haben, durch welche man zum Bewußtseyn natürlicher Verbindlichkeiten gelangen kann. Die Materie des Naturgesetzes oder

dasienige, worauf sich die durch dieses Gesetz gebotenen, oder verbotenen Handlungen beziehen, ist also nothwendig, oder so beschaffen, daß dasjenige, was vermög des Naturgesetzes an sich gut ist, unmöglich bös, und jenes, was an sich bös ist, unmöglich gut seyn könne.

§. 97.

Die Materie des Naturgesetzes ist unabänderlich.

Die Materie der Naturgesetze ist nothwendig (vorherg. §.); nun wäre sie aber nicht nothwendig, wenn sie einer Veränderung unterläge, oder wenn dasjenige, was moralisch gut ist, in einem Umstande moralisch bös seyn könnte: so kann nun die Materie des Naturgesetzes keiner Abänderung unterliegen.

So ist nun auch weder eine Aufhebung, weder ein Abbruch, weder eine Dispensation in dem Naturgesetze möglich.

Die Vorfälle, von welchen einige sagen, daß in selben das Naturgesetz einer Veränderung unterworfen sey, sind nichts, als Vorfälle einen nur scheinbarer Kollision der Gesetze. Denn es kann bisweilen scheinen, wie wenn ein Gesetz mit dem andern stritte, da doch nur ein einziges wahres Gesetz vorhanden, das andere aber nur ein scheinbares Gesetz ist. So existiret gewiß kein Gesetz, welches eine fremde Sache zu nehmen, auch in jenem Falle untersagte, wenn Gott, der Allbeherrscher, den Befehl jene Sache zu nehmen, ausdrücklich ertheilte. Denn das Eigenthumsrecht einem Menschen abnehmen und es dem anderen schenken, überschreitet ja die Oberherrschaft Gottes nicht. Das Gesetz, das den Diebstahl verbindet, hat also keine Abänderung, keine Nachlassung gelitten, da

Gott

Gott anbefahl, daß ein jeder Mann der Israeliten goldene, und silberne Geschirre von den Egyptiern begehren sollte (Exod. 11, 2.)

Daß die Dispensation in dem Gelübde und einem Versprechungseide diesem, was hier gesagt wird, nicht entgegengesetzt sey, wird dort behauptet werden, wo von dem Gelübde und Eide eigentlich gehandelt wird.

§. 98.

Zusammenhang der Naturgesetze mit der Natur des Menschen.

Die Naturgesetze werden uns durch unsere eigene Fähigkeiten (§. 92. 93. 95.) bekannt, und eben deswegen sind sie ihrer Materie nach nothwendig (§. 96.) und unabänderlich (vorherg. §.): folglich müssen sie auch mit unsrer Natur den wichtigsten Zusammenhang haben, oder was vielleicht eines ist, sie müssen unsrer Natur ganz natürlich seyn.

Man sieht hier, daß sich der gesagte Zusammenhang von der Endeckungsart, oder Bekanntmachung der Naturgesetze ableiten lasse. Es scheint aber in der That ein schweres Unternehmen zu seyn. Diesen Zusammenhang aus den gewöhnlichen Quellen abzunehmen. Der folgende §. dürfte diese Schwierigkeit aufdecken.

§. 99.

Ursache des innerlichen Guten und Bösen.

Da dasjenige, was durch das Naturgesetz geboten oder verboten wird, unumgänglich nothwendig (§. 93.) ist: so muß das nämliche auch von innen,

oder an sich gut oder bös seyn. Wenn man also untersuchen, oder bestimmen will, ob etwas innerlich gut oder bös sey, so muß man eher betrachten, ob es nach den hier angegebenen Merkmalen, als etwas angesehen werden könne, was von dem Naturgesetze, oder von jenem göttlichen Willen, den uns Gott durch unsre Fähigkeiten selbst entdeckt, geboten oder verboten sey.

Wie wohl ich gerne zulasse, daß dasjenige, was durch das Naturgesetz geboten, oder verboten ist, auch zur Entdeckung und Verherrlichung der göttlichen Vollkommenheiten tauglich oder nicht tauglich, das ist, den göttlichen Vollkommenheiten ähnlich oder nicht ähnlich seyn müsse; nichtsdestoweniger kann ich es unmöglich zulassen, daß alles, was die göttliche Vollkommenheiten entdeckt, oder nicht entdeckt, was denselben ähnlich, oder nicht ähnlich ist, schon innerlich gut, oder bös seyn müsse. So sind, um ein Beyspiel anzuführen, die unkeuschen Handlungen innerlich bös. Wirst du sie aber innerlich bös nennen, weil sie den göttlichen Vollkommenheiten zuwider sind? Zeige, wenn es dir gefällt, und wenn du kannst, doch die göttliche Vollkommenheit an, welcher jene Handlungen ihrer innerlichen Beschaffenheit nach zuwider wären. Der Diebstahl dürfte wohl der göttlichen Gerechtigkeit, die Lüge der göttlichen Wahrheit unmittelbar entgegen seyn; aber ist in Gott auch eine Keuschheit, wider welche die unkeuschen Handlungen unmittelbar stritten? Kann man Gott auch jene Vollkommenheiten menschlicher Tugenden zuschreiben, welche sich mit andern göttlichen Vollkommenheiten nicht vertragen? Kann man in dem höchsten Wesen eine Mäßigung in Speis und Trank zulassen? Diese beruft sich auf eine Natur, die einer Nahrung bedarf. Eben so setzt die Keuschheit das Erzeugungsvermögen voraus. Gott kann also ein Liebhaber deren seyn, die die Mäßigkeit und Keuschheit, lieben; aber mäßig und keusch

kann

kann er nicht genannt werden. Mit welcher Vollkommenheit stritten also die unkeuschen Handlungen, wenn man sie deswegen als innerlich bös betrachten müßte, weil sie den göttlichen Vollkommenheiten entgegen wären. Du richtest aber zu deiner Sache nichts aus, wenn du sagest, daß jene Handlungen der göttlichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit entgegengesetzt sind, weil diese Vollkommenheiten die sichere Erziehung des durch dergleichen Handlungen vielleicht zu gebährenden Kindes anverlangen. Denn gleichwie für jene sichere Erziehung durch den Ehestand gesorget wird, eben so könnte der Sicherheit jener Erziehung durch andere Verträge bisweilen noch besser als in dem Ehestand gesteuret werden; und auf solche Art könnten auch die göttlichen Vollkommenheiten unverletzt, und ungekränkt bleiben, wenn die unkeuschen Handlungen nicht schon aus einer andern Ursache, als weil sie den göttlichen Vollkommenheiten widerstrebten, für innerlich bös anzusehen wären.

Und mußt du hernach nicht zulassen, daß alle Uebertretungen sowohl der göttlichen willkührlichen, ja selbst der menschlichen, religiösen und politischen Gesetze der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit entgegengesetzt, und also auch innerlich bös seyn müssen. Welche Sünde kann man denken, die, weil sie wider was immer für ein moralisches Gesetz begangen wird, der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit nicht zuwider wäre, da doch Gott aus diesen unendlichen Vollkommenheiten uns vernünftige Geschöpfe durch die moralischen Gesetze zu sich, als zu unserem letzten Endzwecke bestimmt? Man bestimmt hiemit kein allgemeines Merkmaal des innerlichen Guten, oder Bösen, wenn man jenes für innerlich gut oder bös ausgiebt, was den göttlichen Vollkommenheiten ähnlich oder unähnlich ist.

Unterdessen da man in diesem Hauptstücke sagt, daß dem Menschen durch die Klarheit des Verstandes, durch

das moralische Gefühl und allgemeinen Menschensinn der Innhalt des Naturgesetzes bekannt gemacht werde; so will man nicht behaupten, daß demjenigen Menschen, der ohne Offenbarung lebte, alle Pflichten, die aus dem Naturgesetze abstammen, eben so bekannt seyn müßten, wie selbe itzt uns bekannt sind, die wir der Offenbarung auch die bessere Kenntniß des Naturgesetzes schuldig sind. Es ließ sich vielleicht so etwas behaupten, wenn man von dem allgemeinen Verderbnisse, das die Erbsünde anzettelte, nicht genug überwiesen wäre. Wer wird aber in dem Zustande der gefallenen Natur sagen dürfen, daß er diese oder jene natürliche Verbindlichkeit auch ohne Offenbarung erkannt haben würde, oder daß auch alle Menschen, die keine Offenbarung verehren, von den Naturgesetzen nach allem seinem Umfange hinlängliche Kenntniß haben müssen? Der Mann, der sich hier etwas mehreres zu sagen getraut, als daß das Naturgesetz nur nach seinen ersten und allgemeinen Grundsätzen allen, die keine Offenbarung haben, bekannt seyn müsse, scheint mir eben so kühn zu seyn, als derjenige wäre, der nach Boskowichs Anleitung die Bestimmungen der Anfangstheilchen der Körper zu der gegenseitigen Annäherung und Zurückweichung als die ursprünglichen Naturkräfte begriff, den Schluß machte, er würde jene Theorie, auch ohne Boskowichs oder eines anders Vorgängers Anleitung, selbst eingesehen haben. Selbst die größten Philosophen, denen das Licht der Offenbarung nicht leuchtete, strauchelten in ihrer Lehre wider die ersten Grundsätze des Naturgesetzes. Man müßte ein Philosoph, der von keiner Offenbarung etwas gewußt hätte, gewesen seyn, um mit Dreustigkeit bestimmen zu können, wie weit man dazumal mit seinen Begriffen in die Verbindlichkeiten gegen seinen Urheber, gegen sich selbst, und gegen andere gedrungen wäre.

Das sechste Hauptstück

von dem göttlichen willkührlichen Gesetze.

§. 100.

Von diesem Gesetze überhaupt.

Es war der Güte und Weisheit Gottes nicht genug, dem Menschen durch Verstand, Herz, und allgemeine Gesinnungen jenen seinen göttlichen Willen zu entdecken, der mit der vernünftigen Natur des Menschen den wichtigsten Zusammenhang verräth (§. 98.); es gefiel überdieß dem gütigsten Urheber aller Wesen, den Menschen durch willkührliche Gesetze noch auf eine besondere Art zu verbinden. Dergleichen willkührliche Gesetze sind alle diejenigen, die jemals dem menschlichen Geschlechte durch die göttliche Offenbarung bekannt gemacht worden sind.

Und zwar ohne dergleichen göttliche willkührliche Gesetze ist kein Zeitalter der Menschen gewesen. So gar in dem Zustande der Unschuld ward den ersten Menschen das Gebot der Enthaltung von der Baumesfrucht gegeben. In dem Zustande der schon gefallenen Natur waren schon Gesetze, die einen Bezug auf den Welterlöser hatten. (Gen. 3, 15.) Es war aber dazumal eine besondere Uebergabe nothwendig, damit die den Patriarchen geoffenbarten Lehren der Nachkommenschaft bekannt gemacht würden.

§. 101.

Das alte Gesetz.

Als einen Innhalt aller Gesetze, die Gott bis zur Ankunft des Welterlösers dem menschlichen Geschlechte kund machte, muß man das mosaische, oder das alte Gesetz betrachten. In diesem wird eine vollständige Offenbarung, die Gott durch den Moyses und die Propheten der jüdischen Nation vorschrieb, schriftlich vorgetragen, weswegen es auch das geschriebene Gesetz genannt wird.

Dies alte Gesetz schloß dreyerley Gesetze in sich ein. Einige Gesetze enthielt es, die sich nur auf die Feyerlichkeit des der Gottheit gebührenden Opfers bezogen. Daher gehörten die **Ceremonielsgesetze.** Diese waren meistentheils die wichtigsten Bedeutungen vieler Dinge, die sich in der Ankunft, in dem Leben und in dem Tode des göttlichen Erlösers zutragen würden. Andere waren **gerichtliche Gesetze.** Diese betrafen hauptsächlich die Regierungsart des Volkes. Denn mit dem jüdischen Volke, dem das geschriebene Gesetz gegeben war, hatte es diese Bewandniß, daß dasselbe eine Gesellschaft ausmachte, über welche Gott sich selbst die unmittelbare Beherrschung vorbehielt. Da mußten nun auch unmittelbar von Gott Gesetze gegeben werden, die das Polizeywesen dieser Nation bestimmten. Noch andere Gesetze waren die **moralischen,** welche meistentheils in Erklärungen und Bestätigungen des Naturgesetzes bestunden.

Dieses alte Gesetz ist nun durch den Weltheiland, als dessen Vorbild es war, gänzlich abgestellet worden, die moralischen Gesetze, als welche in dem Herzen des Menschen geschrieben sind, und keiner Abänderung unterliegen, (§. 97.) ausgenommen.

§. 102.

Das neue Gesetz.

Das neue Gesetz folget auf das alte, wie eine Vollziehung dessen, was jenes vorbedeutete. Dieß neue Gesetz richtet den Menschen nicht zwar zu einem neuen Endzwecke, doch aber zu einer seiner Natur übersteigenden Erhabenheit des vorigen Endzweckes. Denn der Herr Jesus ist gekommen, damit sie, die Menschen, das Leben haben, und überflüssiger haben sollen (Joh. 10, 10.). Wir wären ohne das neue Gesetz nach aller Philosophie weiter nichts als Geschöpfe Gottes; nun aber heißt es, daß wir Kinder Gottes genennet werden, und sind (§. 54.). Dieß Gesetz stammt von dem Weltheiland als dem unmittelbaren Urheber ab; die Apostel verkündigten es, und es wird bis zum Weltende dauern. Man nennet es besonders das Gnadengesetz, theils weil es den Menschen durch die heiligmachende Gnade heiliget (§. 54.), und Gott angenehm macht; theils auch weil es dem Menschen mit den wirklichen Gnaden zuvorkömmt, und seine schwachen Naturkräfte also aufrichtet, daß ihm dasjenige, was dieses Gesetz mit sich bringt, und was ihm sonst, in Anbetracht seiner Natur, hart, ja unmöglich vorkommen würde, nun leicht und süß vorkomme, und dieß zwar nach jenem Ausspruch des göttlichen Erlösers selbst: Mein Joch ist süß, und meine Bürde leicht (Matth. 11, 30.)

Die wegen ihrer Materie verschiedenen Gesetze, welche das Gnadengesetz in sich einschließt, sind besonders zweyerley. Einige schreiben dasjenige vor, was man glauben soll, andere gehören zur Moralität. Die ersten enthalten die heiligsten Geheimnisse der geoffenbarten Religion; weil aber diese Geheimnisse ohne äusserliche religiöse

Hand-

Handlungen nicht gefeyert werden können; so beziehen sich diese Glaubensgesetze auf jene äusserliche Feyerlichkeiten, mit welchen sowohl die Ausspendung der Sakramenten, als auch überhaupt der äusserliche Gottesdienst geschehen soll.

Die moralischen Gesetze sind in dem Gnadengesetze keine andere, als jene Naturgesetze, die man durch die in dem vorhergehenden Hauptstücke abgehandelten Merkmale der innerlich guten, oder bösen Handlungen erkennen kann, und die eben in dem alten Gesetze (vorherg. §.) ihre Gültigkeit beybehielten. Doch werden die Sätze, die sonst durch mittelbare Klarheit des Verstandes aus den ersten Grundsätzen des Naturgesetzes herzuholen sind, hier deutlicher aus einander gesetzet, und manches, was für den sich selbst überlassenen Verstand zu dunkel schien, völlig aufgekläret: Dergleichen sind fast alle die Lehren, die der Heiland seinen Jüngern in der Rede auf dem Berge beybrachte, z. B. von dem Todtschlage: von der Begierlichkeit, von dem Ehebruche, von dem Eidschwure, von der Liebe der Feinde (Matth. 5.), von der Unterdrückung der Ruhmbegierde, von dem Gebethe, von dem Fasten, von dem Zutrauen auf Gottes Fürsorge. (Matth. 6.).

§. 103.

Dieß Gesetz ist theils schriftlich verfaßt, theils in der Uebergabe enthalten.

Und dieß Gnadengesetz ist nicht nur in den Büchern der heiligen Schrift des neuen Testaments enthalten; sondern es wird auch durch die Uebergabe oder Tradition von einem Menschengeschlechte auf das andere treulich überliefert. So ermahnet Paulus die Thessalonicher, damit sie die Satzungen halten, die sie von ihm mündlich oder schriftlich empfien-

pflengen (2. Thessal. 2, 14.). Beyde Arten der Beförderung dieses neuen Gesetzes auf die Nachwelt ist nun mit eben der nämlichen Ehrfurcht anzunehmen, wie wenn die Lehren, die wir aus diesem Gesetze ziehen, uns durch eine belebte Sprache des lebendigen Gottes beygebracht würden.

Das siebente Hauptstück.

Von dem menschlichen Gesetze.

§. 104.

Das religiöse Gesetz.

Gleichwie überhaupt das menschliche Gesetz eine **Anordnung Gottes** ist, durch welche er die freyen Handlungen der Untergebenen eines Staats zu dem ihnen vorgesteckten Endzwecke leitet (§. 60.): eben so ist das religiöse Gesetz ein göttlicher Wille, durch welchen er die freyen Handlungen der Gläubigen durch die höchsten Vorsteher des geistlichen Staates zur Glückseligkeit bestimmet.

§. 105.

Endzweck des religiösen Gesetzes.

Daß die Glückseligkeit der Gläubigen der wahre Endzweck des religiösen Gesetzes sey, läßt sich aus der Einsetzung des Religionsstaates, oder der Kirche hinlänglich abnehmen. Der göttliche Stifter der Kirche zeiget diesen Endzweck selbst an, da er sagt: **Dieß ist der Wille meines Vaters, der mich gesendet hat,**

hat, daß, wer den Sohn siehr, und an ihn glaubt, das ewige Leben habe (Joh. 6, 40.).

Doch da auch das ewige Leben, oder die Glückseligkeit dem Menschen deswegen zu Theil wird, weil dieß zur Erreichung des letzten Endzweckes der Schöpfung dienet, welchen Endzweck man doch ausser Gott nicht antrifft. (§. 1.) so kann nun freylich der unmittelbare Endzweck des religiösen Gesetzes die Glückseligkeit des Menschen, und doch der mittelbare und letzte Endzweck desselben endlich Gott selbst seyn. (§. 62.)

§. 106.

Urheber der religiösen Gesetze.

Die höchste Gewalt aber durch Gesetze die freyen Handlungen der Gläubigen zum seligsten Endzwecke zu bestimmen, hat der göttliche Erlöser seinem von ihm gestifteten Religionsstaat hinterlassen, da er (Matth. 18.) allen Gläubigen gebietet, die Kirche zu hören.

Doch weis man, daß jene höchste Gewalt dem Petrus also verliehen ward, daß auch die andern Apostel von der Theilnehmung derselben nicht ausgeschlossen worden sind. Nämlich, wie es jenem gesagt wurde: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben (Matth. 16, 19.), und wieder Joh. 21, 15. u. 17. Weide meine Lämmer: eben so geschieht an die andern Apostel diese Erinnerung: Habt Acht auf euch und auf die ganze Heerde, worüber euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzet hat, die Kirche Gottes zu regieren (Joh. 20, 28.). Die höchste Macht, religiöse Gesetze zu geben, ist hiemit so gemässiget, daß sie zwar sowohl dem römischen Bischof, als dem höchsten Priester, dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche, und Nachfolger des heiligen Petrus

trus, dann auch den Bischöfen, als den Nachfolgern der Apostel zukomme. Denn diese sind die höchsten Vorsteher des Kirchensprengels, der ihnen, als den Nachfolgern der Apostel, zugetheilet ist. Da nun diese mit dem römischen höchsten Priester als ihrem Oberhaupte, die höchste Obrigkeit des Religionsstaates ausmachen, und da sie doch zugleich höchste Vorsteher des ihnen zugetheilten Kirchenantheiles sind: so ist es auch eine Folge, daß sich die höchste Gewalt, die freyen Handlungen der Gläubigen durch Gesetze zum letzten Endzwecke zu bestimmen, sowohl auf allgemeine, als auch auf nicht allgemeine religiöse Gesetze erstrecke.

§. 107.

Allgemeine religiöse Gesetze.

Oder solche, die sich auf alle Gläubigen erstrecken, können nur von einer allgemeinen Versammlung der Bischöfe, als welche die sämmtliche Kirche, die man hören soll (Matth. 18, 17.), vorgeschrieben werden. Doch muß man diese Gewalt auch dem römischen höchsten Priester zugestehen, als dem Oberhaupt über alle Bischöfe sowohl nach dem Vorrange der Gerichtsbarkeit, als auch nach der Erhabenheit der Würde, wenn nur eine von ihm erlassene Verordnung durch die ausdrückliche, oder mit Stillschweigen geäusserte Einwilligung der übrigen Bischöfe begnehmiget wird. Die Ursache dieser Sätze läßt sich aus der der Kirche verliehenen Macht und der Regierungsverfassung der nämlichen Kirche (vorherg. §.) leicht abnehmen.

§. 108.

§. 108.

Nicht allgemeine religiöse Gesetze.

Weil die Besorgung über einzelne Kirchenantheile eigenthümlich denen Bischöfen zustehet (§. 106.): so ist es ausgemacht, daß auch diese für die Kirche, **worüber sie der heilige Geist zu Bischöfen gesetzet hat** (Joh. 20, 28.), religiöse Gesetze, welche sich nur auf ihre einzelne Kirche beziehen, und also nicht allgemein sind, anordnen können. Ferners wie eine allgemeine Kirchenversammlung die sämmtliche Kirche vorstellet; eben so stellet eine nicht allgemeine, sondern nur besondere Versammlung der Bischöfe vielleicht eines Reiches, oder einer Nation die besondere einzelne Kirche vor. Wie man nun die höchste Gewalt allgemeine Gesetze zu geben einer allgemeinen Kirchenversammlung nicht abspricht (§. 107.): eben so muß man die höchste Gewalt, für besondere einzelne Kirchen, Gesetze vorzuschreiben, den besondern einzelnen Kirchenversammlungen zugestehen.

Durch die Bischöfe werden alle begriffen, welche zu einer Würde der Hierarchie erhoben sind, als Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, nicht weniger auch diejenigen, denen aus dem Kirchenrecht die bischöfliche Gerichtsbarkeit zugestanden wird, als Kardinäle in den Kirchen, von denen sie den Titel führen, das Kapitel zur Zeit der lediglichen bischöflichen Würde.

§. 109.

Das Subjekt religiöser Gesetze.

Aus der Eigenschaft und Benennung des allgemeinen (§. 107.), und des nicht allgemeinen religiö-

sen

sen Gesetzes (vorherg. §) läßt sichs abnehmen, daß die allgemeinen religiösen Gesetze sich auf alle Gläubigen beziehen, daß aber auch nur derjenige, der ein Mitglied einer einzelnen besondern Kirche ist, auch durch die nicht allgemeinen religiösen Gesetze, die von dem Vorsteher dieser Kirche verordnet worden, verbunden werden könne.

Unter der Benennung der Gläubigen werden alle diejenigen verstanden, die durch die Empfangung der Taufe Glieder der von dem Welterlöser gestifteten Kirche geworden sind, obschon auch sie vielleicht in einigen Glaubenslehren von dem allgemeinen Sinne der Kirche abgewichen wären. Es ist aber leicht zu vermuthen, daß diese den allgemeinen Gesetzen der Kirche nicht so sehr unterliegen, wie diejenigen, die das Ansehen der wahren Kirche nicht verkennen; und der Ausdruck: **die Unkatholischen seyen den allgemeinen Kirchengesetzen unterworfen**, hat vielleicht nur diese Bedeutung, daß diese zur Beobachtung der genannten Gesetze verbunden wären, **wenn** sie das Ansehen der wahren Kirche nicht verkenneten. Diese Muthmassung scheint der Sanftmuth und Billigkeitsliebe der wahren Kirche ganz zu entsprechen. Denn, wird wohl die sanftmüthigste Braut des sanftmüthigsten Jesu ihre Gesetze von jenen, die sie kennen, als auch von denen, welche sie vielleicht aus einem unsträflichen Irrthume nicht kennen, mit gleicher Schärfe befolget wissen wollen?

Für ein Mitglied einer besondern einzelnen Kirche wird aber ein jedweder gehalten, der nicht nur in dem Gebiete einer Kirche seinen beständigen Wohnsitz aufschlägt, sondern der auch nur auf eine unbestimmte Zeit dort wohnhaft ist. Da hoch aber ein Fremder dadurch, daß er auf eine kurze Zeit ein anderes Gebiet betritt, nicht gleich ein Glied dieser Gesellschaft wird: so sind auch die Fremden den Gesetzen eines fremden Gebietes, in dem

sie sich auf eine Zeit befinden, ohne das Vorhaben dort wohnhaft zu seyn, nicht unterworfen; es wäre denn, daß sie durch einen längern Aufenthalt, oder durch ein anderes äusserliches Betragen von sich vermuthen ließen, daß sie sich der dortigen gesetzgebenden Gewalt unterwürfen. Denn, reist wohl einer deswegen durch fremde Staaten, damit er dort Bürger werde, oder werden die Fremden von einem Staate deswegen aufgenommen, damit sie sich zu Bürgern dieses Staats bekennen? Doch fordert es auch die Verfassung eines jedweden Staates, daß die allgemeine Ruhe, der öffentliche Gottesdienst, die vaterländischen Gesetze und Gewohnheiten, Sitten, und Polizeyeinrichtung von einem jedweden ungekränkt gelassen werden: deswegen ist es keinem Fremden erlaubt, in dem Gebiete, in welchem er sich befindet, etwas zu unternehmen, was den erwähnten Verbindlichkeiten zuwider wäre. Da ist nun freylich der Fremde auch zur Beobachtung derjenigen Gesetze verbunden, deren Uebertretung den Gliedern eines jeglichen Staats eine Veranlassung zu eben dergleichen Uebertretungen, oder sonst entstehenden Unordnungen seyn könnten.

Derjenige, der sich auf eine kurze Zeit ausser dem Gebiete seiner Kirche aufhält, höret zwar nicht gleich auf, ein Mitglied seiner Kirche zu seyn; nichts destoweniger ist es eine besondere Verfügung in den Rechten, daß man nicht strafbar sey, wenn man dem nicht gehorchet, der ausser seinem Gebiete Recht spricht (Leg ult. ff. de Jurisdictione); so folget auch, daß jener, der sich nur auf eine Zeit ausser dem Gebiete seiner Kirche aufhält, während der nämlichen Zeit zu den Gesetzen seines Gebietes nicht verbunden sey. Die Ursache, aus welcher dies, was hier gesagt wird, zuzulassen ist, und worauf sich auch die angeführte Verfügung der Rechten gründet, ist darinn enthalten, weil die nicht allgemeinen Gesetze sich nicht auf ein fremdes Gebiet eines jedweden Gesetzgebers

er-

erstrecken, sondern nur auf sein Gebiet, folglich auch nur auf die Personen, die sich in seinem Gebiete befinden, einen Bezug haben.

Hier wirft man die Frage auf, ob man, weil die besonderen Gesetze ausser dem eigenen Gebiete keine Verbindlichkeit haben, sich aus seinem Gebiete ohne Verbrechen in ein fremdes begeben kann, aus der Endabsicht, der Verbindlichkeit des vaterländischen Gesetzes auszuweichen. Und zwar nach der Entscheidung derjenigen, denen alles gewiß ist, vor dem die andern nicht zweifeln, ist es ausgemacht, daß dieser aus gesagter Meinung unternommene Besuch des fremden Gebietes nur zu einen Betrug des vaterländischen Gesetzes geschehe. Wie, wenn eben das, was nach der Natur der Gesetze geschieht, zum Betrug des Gesetzes geschehen müßte! Was sollte aber dieß wohl für ein Betrug seyn? Gewiß der Betrug, der hier unterwaltete, wäre nichts anders, als der Wille, den Willen des Gesetzgebers zu vereiteln. Vereitelst du aber den Willen des Gesetzgebers, wenn du dasjenige nicht thuest, was er durch seine Gesetz nicht wollte? So will z. B. der Gesetzgeber, daß du an einem bestimmten Tage dich des Fleischessens enthalten solltest; zugleich will er auch gewiß diejenige Verfügung öffentlicher Rechte, nach welcher sein Gesetz sich nur auf diejenige bezieht, die sich in seinem Gebiete befinden. Aber dieses will er gewiß nicht, daß du nach deiner Freyheit eine Reise aus deinem Gebiete vornehmest. Denn ein anderes ist doch immer das Gebot zu fasten, und ein anderes, ohne wichtige Ursache nicht aus seinem Gebiete zu gehen. Das zweyte ist gewiß nicht in dem ersten, wie das erste nicht in dem zweyten enthalten. Wenn du nun aus deinem Gebiete gehest, und anderwärts, wo dich dein vaterländisches Gesetz nicht mehr verbindet, Fleisch essest, was hast du für eine Sünde, als eine solche, die du wider kein Gesetz, doch aber wider eine Meinung, die du dir

zum Gesetze machest, begiengest? Oder bestehet der Betrug, den du vorschützest, in dem, daß du dich deines Rechtes gebrauchest, wider die ausdrückliche Entscheidung der Rechten, jener könne nicht beurtheilet werden, als handelte er aus Betrug, der sich seines Rechtes gebrauchet (Nullus censetur dolo facere, qui utitur jure suo R. J. ss. ff. de Reg. Jur.). Und einmal für allemal hast du doch das Recht, aus deinem Gebiete zu gehen, wenn dir dies nicht von einer höhern Behörde untersaget wird.

Dieser entziehet sich der Verbindlichkeit des Gesetzes. Er hat aber ein Recht dazu, weil kein Gesetz jene Entziehung, noch die Art jener Entziehung verbietet. Wirst du auch sagen, daß jener, der eine Dispensation verlanget, einen Betrug wider das Gesetz begehe, weil er sich der Verbindlichkeit des Gesetzes entziehet? Und doch wie kein Gesetz existiret, das uns eine Dispensation zu suchen untersagte; eben so ist kein Gesetz vorhanden, Kraft dessen man in dem gegebenen Vorfalle in seinem Gebiete zu verbleiben hätte, damit man das Gesetz, das nur in seinem Gebiete verbindet, zu Hause beobachten könne. Oder ist bey dir auch dasjenige eine Sünde, was wider kein Gesetz begangen wird?

Zu dieser mit der Natur der Gesetze, die zu nichts verbinden, als was sie aussagen, nicht harmonirenden Meinung scheinet jene allgemeine Kirchensatzung das meiste beygetragen zu haben, nach welcher der Ehevertrag für ungültig erkläret wird, wenn die Brautleute sich in ein fremdes Gebiet, in welchem der trident. Kirchenrath nicht kund gemacht worden ist, aus dieser Absicht begeben, um dort den Ehevertrag zu schließen, und nachgehends zurückzukehren. Allein diese Kirchensatzung hat nicht die Vermeidung eines Betrugs, der in diesem Falle nach deiner Meinung wider jene Satzung begangen würde, sondern die Aufrechthaltung öffentlicher Ruhe,

Ord-

Ordnung und Eintracht in den christlichen Gemeinden, zum Endzwecke. Deswegen werden auch jene Eheverträge von der Kirche nicht für ungültig gehalten, welche in einem dergleichen Gebiete, wo jene tridentinische Verordnung nicht bekannt gemacht worden ist, vollzogen werden, wenn die sich verbindenden Theile dort schon einen Wohnsitz hatten.

Ein anderes ist aber von jenen Vorfällen zu behaupten, wenn man freywillige Hinderniße setzt, um die Verbindlichkeit des Gesetzes, welchen durch keine öffentliche Verfügung der Rechten Schranken gesetzt worden sind, gänzlich zu vereiteln. Denn in diesen Vorfällen gebietet das Gesetz nicht nur die freye Handlung, sondern es verbietet auch die Hinderniße der freyen Handlung.

§. 110.

Der Gegenstand des religiösen Gesetzes.

Durch das religiöse Gesetz werden die freyen Handlungen der Gläubigen zur Glückseligkeit bestimmet. (§. 105.) Der Gegenstand des religiösen Gesetzes wird also jene freye Handlung seyn, die mit der Glückseligkeit des Menschen einen unmittelbaren Zusammenhang haben.

Nicht nur äusserliche, sondern auch innerliche Handlungen, und zwar diese besonders können jenen Zusammenhang haben. Beyde Gattungen gehören also unter die Gegenstände der religiösen Gesetze.

Da aber die freyen Handlungen, die sich nur mittelbar auf des Menschen Glückseligkeit beziehen, mehr mit dem Endzwecke des politischen Staates, als mit jenem der Kirche übereinkommen; so ist es ausser Zweifel ge-

setzt, daß die höchsten Gesetzgeber, wenn sie nicht zugleich in ihrem Gebiete Landesfürsten sind, mit jenen Handlungen nichts zu richten und zu bestimmen haben. Denn die Bestimmung dieser Handlungen gieng nur die Macht der Landesfürsten an. Denn gewiß vom Religionsgeschäfte hängt es nicht ab, auf was für eine Art die letzten Willensmeinungen zu verfertigen, die Verträge zu schließen, was für Regeln zur Verjährung gewisser Rechte, welche Gerichtsordnung über gewisse Verbrechen, welche Bedingnisse zum bürgerlichen Ehekontrakte zu beobachten seyen. Wenn sich also die religiösen Gesetze auf dergleichen fremde Gegenstände berufen, so ist das Ansehen dieser Gesetze kein anderes, als jenes, was sie von der Willkühr politischer Gesetzgeber, die dergleichen religiöse Gesetze dulden, begnehmigen, durch eigene Gesetze bekräftigen, nur entlehnungsweise erhalten.

Das achte Hauptstück.

Von dem politischen Gesetze.

§. III.

Die Natur des politischen Gesetzes

Erhellet aus der Erklärung des Gesetzes überhaupt (§. 60.), und läßt sich dadurch bestimmen, wenn man sagt, daß das politische oder bürgerliche Gesetz auch des höchsten Weltbeherrschers, durch den die Fürsten befehlen, heiligster Wille sey, durch welchen die freyen Handlungen der in einem Staate vereinigten Bürger zu dem ihnen vorgesteckten Endzwecke bestimmet werden.

Wäre das Gesetz, von dem die Rede ist, nicht göttlicher Wille, wie könnte Paulus predigen, daß jener, der der Macht widerstrebt, der Anordnung Gottes widerstrebe (Röm. 13, 2.)? Oder du wirst ja doch nicht so genau philosophiren, daß du meinest, die Anordnung Gottes sey nicht auch der Wille Gottes?

§. 112.

Der Endzweck des bürgerlichen Gesetzes.

Der Endzweck des bürgerlichen Gesetzes kann kein anderer gedacht werden, als jene so wichtige Vortheile, wegen welcher die Menschen sich in bürgerliche Staaten vereinigten, und in welchen der zureichende Grund des Gesetzes enthalten seyn soll (§. 66.) Wie könnte sich das bürgerliche Gesetz auf etwas anderes beziehen, als auf das, was der Erreichung jener Vortheile entspräche, besonders, da die Macht bürgerliche Gesetze zu geben sich nur in dem Vertrag gründet, durch welchen die Menschen sich in Staaten vereinigten, und durch welchen Vertrag, weil er von dem Naturgesetze gebilliget und bekräftiget wird, die nämliche gesetzgebende Gewalt eine so erhabene Würdigkeit erhält, daß das von ihr abstammende Gesetz, als eine **Anordnung Gottes**, zu verehren sey.

Die Vortheile, die sich die Menschen, durch ihre Vereinigung in Staaten, zum Endzwecke vorsetzten, sind nach dem §. 18. angemerket worden. Uebrigens ist es auch aus dem §. 62. bekannt, daß wie der Endzweck aller, also auch der Endzweck der bürgerlichen Gesetze letztlich zur Erlangung der Glückseligkeit, oder des letzten Endzweckes der Menschen abziele. Doch ist noch genugsamer Unterschied zwischen den politischen und religiösen Gesetzen in Betracht des letzten Endzweckes, zu

welchem doch beyde abzielen, weil sich jene nur mittelbar, diese aber unmittelbar dahin beziehen.

§. 113.

Urheber der bürgerlichen Gesetze.

Die unmittelbaren Urheber bürgerlicher Gesetze (der mittelbare Urheber derselben ist Gott selbst) (§. 63.) sind diejenigen Vorsteher bürgerlicher Staaten, denen durch das Naturgesetz, durch welches die Verträge der Menschen bekräftiget werden, die höchste Gewalt, die freyen Handlungen der Bürger zum vorgesetzten Endzwecke zu bestimmen, zugetheilet worden ist.

Doch wie nach der Verschiedenheit der eingegangenen Verträgen verschiedene Regierungsarten entspringen; eben so ist in verschiedenen Staaten die höchste Gewalt die freyen Handlungen der Bürger zum Endzwecke der Gesellschaft zu richten verschieden. In dem deutschen römischen Reiche verordnet der Kaiser mit den Reichsständen für das ganze Reich; dann die Reichsstände, die über sich keinen Herrn als Gott und das Reich mit seinem Oberhaupt, dem Kaiser, erkennen, für ihre Gebiete, politische Gesetze. Die untergeordneten Reichsversammlungen geben zwar auch Gesetze; doch erstrecken sich diese meistens auf öffentliche gerichtliche Entscheidungen vorfallender Streitsachen, und sind mehr Privatbefehle, die nur einzelne Personen betreffen, als öffentliche Gesetze.

§. 114.

Der Gegenstand bürgerlicher Gesetze

Kann eine jedwede freye Handlung der Bürger seyn, wenn sie zur Erreichung des dem Staat vorgesetzten

setzten Endzweckes wircksam nützlich ist. Denn jedwedes Gesetz muß seine zureichende Ursache haben (§. 66.), die man umsonst anders wo, als in dem gemeinen Besten, oder in dem Endzwecke des Staates sucht.

Kaum wird man aber etwas nützlich nennen können, was nicht eine Verbindung mit dem Endzwecke des Menschen hätte. Denn die Vortheile des Staates sowohl, als der Privatnutzen des Bürgers verdienen endlich doch nur von dem Einflusse auf dem Endzwecke, zu dem Alles abzielet (§. 1.), eine Werthachtung.

Man giebt vor, daß von dem bürgerlichen Gesetze nur die äusserlichen Handlungen unmittelbar; die theils innerlichen, theils äusserlichen aber nur mittelbar; die bloß innerlichen aber weder mittelbar noch unmittelbar geboten oder verboten werden können. Aber nicht wahr, du läßt ja zu, daß durch die Gesetze die freyen Handlungen bestimmet werden? Wie werden aber diese von jenem Gesetze bestimmet werden können, welches keine direkte, oder unmittelbare Kraft in das Innerliche der Handlung hat, da doch die freye Handlung und alles, was in selber vorkömmt, von der innerlichen Willensfreyheit abhängt? Meinest du denn, daß das Gesetz, welches endlich der Wille Gottes ist, nur auf das Aeusserliche, nicht auf das Innerliche der Handlung abziele, und nur jenes mittelbar, dieser aber unmittelbar zum Gegenstande habe? Man will aber vielleicht hier nur so viel sagen, daß der Landesfürst jene so wohl äusserliche als innerliche Handlungen nicht gebieten, oder verbieten kann, die dem Endzwecke oder bürgerlichen Gesellschaft nicht entsprechen. Und da wird dir niemand widersprechen.

Obschon auch der Gegenstand der bürgerlichen, so wie aller Gesetze nur eine freye Handlung seyn kann; nichtsdestoweniger können auch denen Handlungen derjenigen, die keinen Gebrauch der Vernunft haben, z. B. der Wahnwitzi-

wißigen durch die bürgerliche Gewalt Schranken gesetzet werden, wenn durch jene Handlungen den einzelnen Bürgern, oder dem Staat etwas Nachtheiliges bevorstünde. Und dieß nicht aus dieser Ursache, oder unter diesem Vorwand, wie wenn sich das Gesetz auf Handlungen erstreckte, die von der Willkühr nicht abstammten; sondern weil es das Beste des Staates anverlanget, daß allem, was seinen Gliedern einen Schaden veranlassen kann, sorgsamst vorgebeuget werde. Wie kann nun der Mann, der sonst ein Philosoph seyn will, die bürgerlichen Gesetze dadurch von ihrer Würdigkeit herabsetzen (verächtlich und lächerlich machen) wollen, weil diese sich bisweilen auf obbesagte Handlung beziehen. Nicht des Narren Handlungen werden verboten; doch wird es dem Vernünftigen geboten, die Handlungen des ersten zu bändigen.

§. 115.

Das Subject des bürgerlichen Gesetzes

Ist ein jedweder Bürger, der durch eine ausdrückliche, oder mit Stillschweigen, auch durch gewisse Handlungen, geäusserte Einwilligung oder Vertrag ein Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft, und folglich den von dem höchsten Befehlshaber jener Gesellschaft erlassenen Gesetzen unterwürfig wird, wenn er sonst freyer Handlungen fähig ist.

Was von den religiösen Gesetzen gesagt worden ist, daß sie sich über das Gebiet des Gesetzgebers nicht erstrecken, läßt sich auch hier anwenden.

Ferners da diejenigen, die sich den Religionsverrichtungen widmen, noch immer zur Anzahl deren gehören, die durch was immer für eine Einwilligung mit andern Bürgern, als eben so viel Glieder, einen Staat ausma-

chen:

chen: so müssen auch diese als wahre Bürger betrachtet werden, und unterliegen nun auch der politischen gesetzgebenden Gewalt, ausser in jenen Dingen, in welchen ihnen von den Landesfürsten aus Geneigtheit gegen die Religion und aus höchsten Wohlwollen gegen die Religionsdiener vergünstiget wird. Bekannte denn nicht selbst der Stifter der christlichen Religion, daß er der bürgerlichen gesetzgebenden Gewalt unterwürfig wäre, da er nicht nur vor dem Pilatus, als seinem Richter erscheinen wollte, sondern auch diesem Richter, dem Pilatus, den Ursprung der Macht, die er über ihn hätte, anzeigte, durch folgende Worte: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab wäre gegeben worden. Joh. 19, 11.

Das neunte Hauptstück.

Von dem scheinbaren Zusammenstossen der Gesetze.

§. 116.

Kein Gesetz ist dem andern entgegengesetzt.

Alle Gesetze, sowohl die natürlichen und göttlichen, willkührlichen, als auch die menschlichen, religiösen und politischen, sind zuletzt der heiligste Wille Gottes (§. 62.). Es ist aber aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens abzunehmen, daß der göttliche Wille sich auf keine widersprechende Dinge beziehen könne: so kann nun auch kein Gesetz dasjenige gebieten, was ein anderes verbietet, und keines das verbieten, was das andere gebietet.

§. 171.

§. 117.

Von dem Vorfalle, wenn zwey Gesetze entgegengesetzte Dinge gebieten, oder verbieten,

Ist nun nichts anders zu urtheilen, als daß eines das wahre, das andere kein wahres Gesetz sey, und also auch nur eines verbinden, das andere nicht verbinden, könne.

Das Leben des Unschuldigen sey nicht anders, als durch eine Sünde, zu retten. Hier kann es scheinen, als wenn ein Gesetz von der Rettung des Lebens des Unschuldigen, ein anderes von der Vermeidung der Sünde vorhanden wäre. Eines aber aus beyden kann nur ein wahres Gesetz seyn.

§. 118.

Die Gesetze scheinen nur zusammzustossen.

In dem Vorfalle, wenn sich zwey Gesetze entgegengesetzet sind, ist das eine ein wahres, das andere kein wahres Gesetz (vorherg. §.): es ist daher eine sichere Folge, daß der Streit, der zwischen zweyen Gesetzen vorfällt, oder das Zusammenstossen der Gesetze nur scheinbar sey.

Es ist also ein veralteter Spruch, aber keine bewährte Regel, daß in dem Zusammenstossen der Gesetze, wieder ein, oder das andere Gesetze eine Ausnahme zu machen sey. Das Gesetz ist der Wille Gottes (§. 61.). Wider den Willen Gottes willst du eine Ausnahme vorgeben? Ein anderes ist es aber doch wohl, daß ein Gesetz nur dem Anschein nach ein Gesetz, in sich kein wahres Gesetz sey; und auch ein anderes ist es, daß man

sich wider das wahre Gesetz eine Ausnahme gewähren solle, oder könne.

§. 119.

In der scheinbaren Zusammenstossung der Gesetze ist das gebietende Gesetz scheinbar, das verbietende das wahre.

Der Gegenstand des verbietenden Gesetzes ist nie unmöglich, und deswegen höret das verbietende Gesetz nie auf ein Gesetz zu seyn (§. 65.): so wird nun auch das verbietende Gesetz in jenem Vorfalle nicht aufhören ein wahres Gesetz zu seyn, wenn es mit dem gebietenden zusammzustossen scheint. Da wäre nun auch in der scheinbaren Zusammenstossung der Gesetze das verbietende das wahre, und, weil ein Gesetz dem andern nicht entgegengesetzet seyn kann (§. 116.), das gebietende ein nur anscheinendes Gesetz.

Es sey der Vorfall, daß das Leben des Unschuldigen durch eine Lüge zu retten wäre. Das Naturgesetz, Kraft dessen man nicht lügen darf, ist verbietend, und in diesem Falle das wahre Gesetz; hingegen ist das Gesetz das Leben des Unschuldigen zu retten gebietend, in diesem Vorfalle also nur anscheinend.

§. 120.

In dem scheinbaren Zusammenstossen der Gesetze ist jenes ein wahres Gesetz, durch welches ein wichtigeres Gut; jenes aber ein scheinbares, durch welches ein geringeres Gut erhalten wird.

Unser Gemüth ist von Natur so beschaffen, daß wir ein wichtigeres Gut vor dem geringeren wählen: hiemit fordert es auch diese unsre Gemüthsbeschaffenheit,

heit, daß wenn ein Gesetz, welches von der Beförderung eines höheren Gutes handelt, mit einem anderen, so sich auf ein geringeres Gut beziehet, zusammzustossen scheint, jenes das wahre, dieß das anscheinende sey.

Nach dem von der Vernunft gebilligten Urtheile sind die Güter der Seele wichtiger, als die Güter des Leibes, diese beträchtlicher, als jene des guten Namens, und diese wider vorzüglicher, als die Glücksgüter. Das Gesetz also, welches sich auf ein Gut von höherem Range bezieht, ist also vor dem andern als das wahre anzuerkennen.

§. 121.

Das Gesetz, durch welches ein grösseres Uebel verhütet wird, ist in der scheinbaren Zusammenstossung der Gesetze das wahre.

Wie wir wichtigere Güter vor geringeren wählen; so fliehen wir im Gegentheil grössere Uebel vor den kleineren, wenn wir nicht beyde vermeiden können. Wenn also ein Gesetz, durch dessen Vollziehung ein grösseres Uebel verhütet wird, mit einem Gesetze, durch welches man einem kleineren Uebel ausweichet, zusammzustossen scheint, so ist jenes das wahre, dieß das anscheinende.

Nun sind die moralischen Uebel allein die gröβten, vielleicht die einzigen wahren Uebel (§. 9): das Gesetz, durch welches ein moralisches Uebel verhütet würde, ist hiemit in dem gegebenen Vorfalle allzeit das wahre. Die Wichtigkeit anderer Uebel ist nun von dem höhern, oder niedrigern Gut zu erachten, dessen sie ein Abgang sind.

§. 122.

§. 122.

Das Zusammenstossen des Naturgesetzes mit einem jedweden anderen Gesetze.

Die Materie des Naturgesetzes ist nothwendig (§. 96.), und keiner Abänderung unterworfen (§. 97.): folglich kann dieses auch von keinem Gesetze umgestossen werden. Wenn also das Naturgesetz mit einem jedweden anderen, entweder göttlichen willkührlichen, oder menschlichen, zusammzustossen scheint, so bleibt das Naturgesetz immer das wahre, ein jedwedes andere immer das anscheinende.

Es kann scheinen, wie wenn ein Gesetz nur von der gesetzgebenden Gewalt der Menschen abhieng, da es doch seine Kraft von dem Naturgesetze hernimmt, indem es von diesem ganz und gar bekräftiget wird. Daß der Krieger mit der äussersten Gefahr den angewiesenen Ort bewachen soll, ist zwar ein Gebot seines Befehlshabers. Aber hier unterwaltet das Naturgesetz, als welches den Verträgen, durch die die Gesellschaft entstehet, alle Kraft ertheilet, und welches die Gefahr der ganzen Gesellschaft für wichtiger, als jene des einzelnen Bürgers, zu betrachten anbefiehlt.

§. 123.

Das Zusammenstossen eines Gesetzes von Erhaltung des eigenen, mit dem Gesetze von Erhaltung eines fremden Gutes.

Wie uns, nach Gott, niemand lieber ist, als wir uns selbst sind: eben so verbinden uns die Gesetze, durch welche wir unser eigenes Wohl zu besorgen haben, mehr, als jene, durch welche wir zur Besor-

gung

gung eines fremden Wohls verbunden sind. Stossen dergleichen Gesetze zusammen, so gehen jene Gesetze diesen vor, oder was eines ist, jene sind wahre, diese anscheinende.

In dem Mangel gelinderer Vertheidigungsmittel kann ich mein Leben mit dem Tode des ungerechten Angreiffers retten. Was in jenem Vorfalle zu thun sey, wenn die Güter von ungleichem Range sind, wird dort wo die Rede von den Pflichten gegen sich selbst ist, vorkommen.

Das zehnte Hauptstück.

Von dem Lohne, und der Strafe, die auf die Befolgung, oder Vernachlässigung der Gesetze folgen.

§. 124.

Der Lohn für die Befolgung aller Gesetze.

Ein jedwedes moralisches Gesetz bestimmet unsre freye Handlungen zum letzten Endzwecke (§. 60.); so hat nun jedwede moralisch gute, oder nach der Vorschrift des moralischen Gesetzes zum letzten Endzwecke gerichtete Handlung auch einen Bezug auf die Glückseligkeit, als welche in der Erreichung des letzten Endzweckes besteht (§. 6.). Die Glückseligkeit ist hiemit die Frucht, oder der Lohn moralisch guter Handlungen. So ist nun Gott so wohl dem Gegenstand unsrer Glückseligkeit, als auch unsrer Belohnung, nach jener Versicherung, die Gott dem Vater der Gläubigen machte: **Ich bin dein überaus grosser Lohn.** Gen. 15, 1.

Da eine jede freye Handlung durch die moralische Gesetze, die zuletzt alle der heiligste Wille Gottes sind (§. 59.), zum letzten Endzwecke bestimmet werden: so folget auch, daß allen den moralischen sowohl göttlichen, als menschlichen Gesetzen gleichförmige Handlungen sich auf die Glückseligkeit, als ihren allgemeinen Lohn, beziehen.

§. 125.

Zeitliche und ewige Belohnung.

Der allgemeine Lohn moralisch guter Handlungen ist die Glückseligkeit (vorherg. §.). Nun kann der Mensch die Glückseligkeit so wohl in der Ewigkeit, vollkommen als auch hier zeitlich noch unvollkommen, geniessen (§. 8.). Hiemit folget es auch, daß der Lohn moralisch guter Handlungen zeitlich und ewig seyn könne.

Die Zufriedenheit, die man aus der Liebe zum Liebenswürdigsten erhält, genießt und empfindet, charakterisiret sich allein von allen Gattungen unsrer Vergnügungen, als eine wahre Frucht wahrer Glückseligkeit (§. 9.). Da wir nun diese selige Zufriedenheit schon hienieder geniessen; so ist auch der zeitliche Lohn für moralisch gute Handlungen in jener Zufriedenheit enthalten. Man siehet übrigens, daß das gute Gewissen zum Genusse der zeitlichen Glückseligkeit das meiste beytrage (§. 42.). Doch können auch zu dem zeitlichen Lohne bisweilen die Güter des gegenwärtigen Lebens gerechnet werden, die als Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit dienen. In diesen zeitlichen Gütern des Lebens beruhet der göttliche Segen, von dem in der heiligen Schrift so oft Meldung geschieht z. B. Gen. 49. 25. Der Gott deines Vaters wird dein Helfer seyn, und der Allmächt-

mächtige wird dich mit dem Segen des Himmels von oben herab segnen.

§. 126.

Die Strafe für die Uebertretungen jedweden Gesetzes.

Durch die moralischen Gesetze werden alle freye Handlungen zum letzten Endzwecke bestimmet. So kann nun der Mensch jenen Endzweck nicht erreichen, wenn er freye Handlungen unternimmt, die ihn von seinem Endzwecke entfernen. Die Entfernung von dem letzten Endzwecke, oder der Abgang der Glückseligkeit ist nun die natürlichste Frucht und Strafe gesetzwidriger Handlungen.

Daher kann es keine Gesetze geben, deren Uebertretung mit der genannten Strafe nicht geahndet würde. Warum möchte ich nun sagen, daß ein jedes Gesetz deswegen mit einer Strafe drohen, oder einen Lohn versprechen müsse, weil die Strafe, ein Uebel, der Lohn, ein Gut, als ein Beweggrund unsre Willkühr zur Handlung oder Unterlassung einer Handlung bestimmte; wie wenn unsre Willkühr, wenn sie von den Beweggründen nicht determiniret wird, eine Handlung vorzunehmen oder nicht vorzunehmen, sich nicht selbst zu jener Handlung bestimmte, oder determinirte, und wie wenn man nichts, ausser mit der eigennützigen Endabsicht, einen Lohn zu bekommen, der Strafe zu entgehen, unternehmen, oder unterlassen könnte?

§. 127.

§. 127.

Zeitliche und ewige Strafe.

Wie die Glückseligkeit ein zeitlicher und ewiger Lohn für die moralisch guten Handlungen ist: eben so muß die entgegengesetzte Entfernung von der ewigen Glückseligkeit, die ewige; der Abgang der zeitlichen Glückseligkeit, die zeitliche Strafe für die moralisch bösen Handlungen betrachtet werden.

Wenn man hier der moralisch bösen Handlungen, die ewige Strafe nach sich ziehen, erwähnet, so wird man, ohne fernere Erinnerung, sich einfallen lassen, daß die Rede von jenen moralisch bösen Handlungen sey, die den Menschen von dem letzten Endzwecke deswegen gänzlich entfernen, und ein schweres Verbrechen sind, weil das Gesetz, dem sie entgegengesetzet sind, etwas gebietet, oder verbietet, was nicht nur zum letzten Endzwecke nützlich, sondern auch nothwendig ist (§. 67.)

Daß der Abgang der zeitlichen Glückseligkeit, oder jene Zufriedenheit, die man als eine wahre Frucht wahrer Glückseligkeit betrachten muß (§. 9.), schon eine zeitliche Strafe moralisch böser Handlungen sey, erhellet daraus, weil es, wie es für den Vernünftigen die seligste Freude ist, sich des Beyfalles seines gütigsten Lebensvaters bewußt sey, eben so der widrigste Gedanke, die widerwärtigste Empfindung seyn muß, wenn man sich mit jenem Beyfalle nicht trösten, ja sich im Gegentheil nur als einen abscheuungswürdigsten Verächter den mit unendlicher Weisheit und Güte vorgeschriebenen, zu seiner Glückseligkeit abzielenden, Gesetzen betrachten kann.

So etwas, was mit dieser zeitlichen Strafe, oder auch mit der obbesagten zeitlichen Glückseligkeit über-

einkömmt, wollte man vielleicht andeuten, wenn man sagte, daß die Tugend des Tugendhaften Belohnung, das Laster des Lasterhaften Bestrafung sey.

Ich lasse es zu, daß man die quälende Unzufriedenheit des bösen Gewissens, auf eine Zeit, aus der Seele verdrängen könne; aber mit der Zeit kömmt sie gewiß, vielleicht unter neuen noch unangenehmeren Vorstellungen, wieder, und bleibt also immer noch eine zeitliche Strafe der Verbrechen. Oder soll man der Aussage derjenigen gewissenlosen Menschen glauben, die sich rühmen, daß sie keine unangenehme Gewissensvorwürfe empfinden?

Hier entdecket die Vernunft nur eine Gattung der ewigen Strafe, die nach der Theologie die Strafe des Verlustes genennet wird, und die in dem Verlust der seligmachenden Erkenntniß und damit verbundenen Liebe Gottes beruhet. Doch erkennet sie, die Vernunft, die Billigkeit einer anderen Gattung der ewigen Strafe, welche von der Theologie die Strafe der Empfindung genennet wird, und in einem der Empfindungskraft des Menschen widrigen Zustande bestehet. Denn wenn die himmlischen Körper der Auserwählten ihre Herrlichkeit haben werden (1. Kor. 15, 40.): so muß auch den Unglückseligen eine Pein bevorstehen, die sich auf die von dem Leibe abhängende Sinnlichkeit beziehet; weil der Mensch, der Gutes, oder Böses thut, aus Leib und Seele besteht, welche Bestandtheile miteinander zu genau verbunden sind, als daß unter ihnen keine gemeinschaftliche Theilnehmung an guten, oder bösen verübten Handlungen unterwalten sollte. Beyde Gattungen der ewigen Strafe werden durch die Schrift angekündiget: Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht erlöschen. Isai. 66. 24.

Auch die zeitliche Strafe, die in der Beraubung der seligsten Freude über gesetzmässige Handlungen bestehet, ist bisweilen mit unangenehmen Ereignissen verbunden. Und zwar diese zeitlichen Strafen werden dem Menschen nicht immer nachgelassen, wenn ihm auch Gott, nach einer reumüthigen Bekehrung, die Schuld seines Verbrechens, und die dafür verdiente ewige Strafe nachläßt. So kündigte Nathan dem büssenden David den Tod seines Sohnes an, obschon er ihm gesagt hatte: Der Herr hat auch deine Sünde hinweg genommen, du wirst nicht sterben. I. B. der Kön. 12, 13.

Aus dem nämlichen Grunde, woher die Strafe einer jeden moralisch bösen Handlung abgeleitet wird, dürfte man leicht behaupten, daß die Strafen für moralisch böse Handlungen, wenn diese schwere Verbrechen sind, ewig dauern müssen. Denn wenn man auch dazumal, da man obbesagte böse Handlungen ausgeübt, und durch Busse nicht ausgetilget hat, zum wenigsten nach einer Zeit, die nach der Sprache gewisser Proportionkenner, mit der kurzen Dauer einer gesetzwidrigen Lust in Verhältniß stünde, noch immer zur Glückseligkeit gelangen kann: warum hat uns denn Gott zu sich als dem letzten Endzwecke durch moralische Gesetze bestimmet? Oder hat uns Gott zur Glückseligkeit bestimmet, und zugleich auch nicht bestimmet, weil man auch zur Glückseligkeit gelangen könnte, obschon man jene Bestimmung, die durch moralische Gesetze geschieht, verfehlte?

§. 128.

Besondere Strafen für die Uebertretungen der menschlichen Gesetze.

Obwohl eine jedwede Uebertretung eines jedweden moralischen, also auch menschlichen Gesetzes ei-

ne ewige, und zeitliche Strafe nach sich ziehet (§. 126.); so wie eine jedwede Befolgung eines jedweden Gesetzes die ewige und zeitliche Glückseligkeit zum Lohne erhält (§. 125.); nichts destoweniger sind doch manche Menschen so beschaffen, daß sie die Güter und Uebel, die entweder von ihnen entfernet sind, oder die nur ihren Seelenzustand betreffen, ganz auffer Acht lassen, die Gesetze übertreten, und verachten; so müssen nun in wohleingerichteten Staaten die Gesetzgeber eine höchste Gewalt haben, ihre Untergebene zur Befolgung der vorgeschr ebenen Gesetze durch empfindlichere Strafen anzuhalten, als jene Strafen sind, die nur den inneren Zustand des Menschen betreffen.

Daher sagt die Schrift: Die Fürsten sind nicht denen, die Gutes thun, sondern denen die Böses thun, fürchterlich. Willst du aber von der Obrigkeit nichts zu fürchten haben, so thu Gutes, und du wirst von ihr gelobet werden. Denn ein Fürst ist ein Gewaltträger Gottes zu deinem Guten: thust du aber Böses, so fürchte dich; denn er trägt das Schwerdt nicht ohne Ursache, weil er ein Gewaltträger Gottes ist, um an demjenigen Rache zu nehmen, der Böses thut, und ihn zu bestrafen Röm. 13, 3. u. 4.

§. 129.

Ursprung der Macht in dem politischen Staat auf die Befolgung der Gesetze mit Strafen zu dringen.

Die gesetzgebende Macht wäre unkräftig, wenn der Staat durch empfindliche Strafe auf die Befolgung seiner Gesetze nicht dringen könnte. Wie nun diejenigen, die durch ihre Vereinigung in einen Staat den der Gesellschaft vorgesetzten Endzweck

zu erreichen Willens waren; eben so wollten sie die auf diesem Endzwecke abzielende Gesetze, und die Festsetzung der Strafen, ohne welche sich die Vollziehung der Gesetze nicht anhoffen ließ. So fließt nun die Gewalt Gesetze zu geben und die Macht auf die Beobachtung der Gesetze durch Strafen zu dringen aus der nämlichen Quelle, aus dem Vertrage, und Einwilligung derer, die, als eben so viele Glieder, den Staatskörper ausmachen.

§. 130.

Der Ursprung der Macht in dem Religionsstaat auf die Befolgung der Gesetze mit Strafen zu dringen

Läßt sich aus der Verfassung der Kirche, die sich auf die Einsetzung des göttlichen Religionsstifters gründet (§. 106.) füglichst abnehmen. Nämlich der göttliche Religionsstifter befahl selbst die Kirche zu hören und jenen, der sie nicht hören würde, als einen, der nicht zur Kirche gehörte, zu betrachten (Matth. 18, 18). Ferners gründet sich diese Macht auch ursprünglich in jener Gerichtsbarkeit, Kraft welcher die Bischöfe die ihnen zugetheilte Kirche regieren (Apostelg. 20, 28), die Heerde Gottes weiden (1. Pet. 5, 2.) sollen.

Unter der Benennung der Kirchenstrafen kömmt hier eine jede Strafe zu verstehen, durch welche die Kirche sowohl die Besserung der Uebertreter ihrer Gesetze, als auch die Genugthuung für das Verbrechen, besonders aber das schreckende Beyspiel zum Endzwecke hat. Dergleichen Strafen sind der geistliche Bann; die Suspension von den Verrichtungen, oder auch vom Empfange der Einkünften eines geistlichen Amtes; die Untersagung des Gottesdienstes; die Absetzung, und Abwür-

digung eines Altardieners von seinem Amt und Würde. Die genauere Beschreibung dieser Kirchenstrafen gehöret aber mehr zum Fache des Kirchenrechtes, als zu jenem der Moral.

§. 131.

Von dem besondren Lohn für die Befolgung menschlicher Gesetze.

Wie die Erreichung des letzten Endzweckes der Lohn für jede moralisch gute Handlung ist (§. 124.): eben so ist die Erreichung des dem Staat vorgesetzten Endzweckes der Lohn für jede freye Handlung, die den menschlichen Gesetzen gleichförmig ausgeübt worden ist. Hiemit müssen alle und jede Vortheile, welche aus der Vereinigung der Bürger in einen Staat entspringen, und auf welche alle bürgerliche Gesetze abzielen (§. 112.), auch als eine Frucht, oder ein besonderer von der Vorsicht Gottes, die über die Staaten wacht, verliehener Lohn der zum Endzwecke des Staates abzielenden freyen Handlungen der Bürger betrachtet werden.

Der Endzweck des Religionsstaates kömmt mit dem letzten Endzweck des Menschen unmittelbar überein (§. 105.). Der Lohn für die den religiösen Gesetzen gleichförmigen Handlungen wäre nun von dem allgemeinen Lohne aller moralisch guten Handlungen (§. 124.) nicht zertheilet.

Uebrigens ist es gar nichts Ungereimtes, daß die Vortheile des Staates, die das Interesse der politischen Gesetze ausmachen, zugleich der Lohn für die, jenen Gesetzen gleichförmigen, Handlungen seyn sollen. Denn die Glückseligkeit ist auch überhaupt mit allen moralisch

guten

guten Handlungen verbunden, und sie ist doch der gewünschte Lohn für alle gute Unternehmungen.

Wären jene Gunstbezeugungen freygebiger Befehlshaber der Staaten gegen die um das Wohl des Staates verdienten, Männer nur als ein Lohn für die den Staatsgesetzen gleichförmigen Handlungen anzusehen: dann fiel jenes System gar zusammen, nach welchem der Bürger nur von dem mit der gesetzmässigen Handlung verbundenen Lohn zur Ausübung der Handlung selbst determiniret würde. Wie viele Tausende, die sich in der glücklichen Lage der Umstände nicht befinden, daß ihre den Staatsgesetzen gleichförmige Handlungen dem Staatsvorsteher bekannt werden könnten, und denen folglich die vernünftige Hoffnung, für die Vollziehung bürgerlicher Pflichten belohnt zu werden, benommen ist, bleiben da nicht zu tausend dem Staat vortheilhaften guten Handlungen **underterminirer**?

Zweyte Abhandlung

von den Pflichten gegen Gott.

Erster Abschnitt.

Von der innerlichen Verehrung Gottes.

Erstes Hauptstück

Von der Erkenntniß Gottes, und dem Glauben.

§. 132.

In der Erkenntniß Gottes, und in der Liebe, die sich in derselben unmittelbar gründet, beruhet, als in dem Besitze des letzten Endzweckes (§. 7.), die einzig gesuchte Glückseligkeit des Menschen (§. 6.) so ist es nun auch die erste Pflicht, oder der Anfang aller Pflichten, die vollkommneste Natur Gottes zu erkennen, um durch die Erkenntniß des allerhöchsten Wesens, und durch die in jener Erkenntniß sich gründende Liebe zu dem Unerschaffnen, unsrer zeitlichen und ewigen Bestimmung nachzukommen (§. 9.).

Man sollte zwar da, wo es um den Rang der Pflichten zu thun ist, die Pflicht der Liebe Gottes allen Pflichten vorsetzen, weil von selber, wie man unten sehen wird, alle Pflichten abstammen. Weil aber die Natur des menschlichen Willens verlanget, daß ihm durch die Vorleuchtung des Verstandes eher etwas vorgestellet werden muß, als er etwas lieben oder hassen kann; so handelt man zum wenigsten der Natur des menschli-

chen

chen Willens gemäß, wenn man der sonst vornehmsten Pflicht der Liebe Gottes, die Pflicht, Gott zu erkennen, als den Anfang aller Pflichten, vorsetzet.

§. 133.

Die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen.

Und zwar wenn man die ganze Natur, oder alle Dinge und Wesen, die man in dem weitesten Umfange der Welten, leben, sich bewegen, und schweben sieht, mit einer für das gegenwärtige Geschäfft anständigen Achtsamkeit betrachtet, so wird man mehr durch eine innerliche Naturkraft, als durch unsre freywillige Entschliessung zur Erkenntniß eines liebenswürdigsten Urhebers aller Geschöpfen angehalten. Denn alle die erschaffnen Wesen, nach ihren unzähligen Gattungen und Arten, sind doch immer so beschaffen, daß sie, gleichwie sie durch ihre blosse Möglichkeit nicht entstehen, also auch weder durch ein eigenes Vermögen fortdauern, oder ihr Daseyn verlängern können. Man schließt daher zuverlässig, daß alle diese zufälligen, oder für sich nicht nothwendigen Dinge das Daseyn und die Gegenwart eines nothwendigen Wesens, welches von der sämmtlichen Reihe und Kette der zufälligen Dinge unterschieden seyn muß, unumgänglich voraussetzen.

Und welche Vollkommenheit kann man sich in dem Begriffe von Gott vorstellen, die sich nicht durch die Vernunft, bloß aus diesem Grunde, entdecken ließ, weil ein allerhöchstes Wesen existiret, welches von der Natur aller und jeglicher zufälligen Dinge unterschieden ist. Denn aus dem Begriffe eines von der Natur der sämmtlichen zufälligen Dinge abweichenden Wesens läßt sichs schliessen, daß dieses Wesen unendlich, unabhängig,

gig, ewig, unbegreiflich, für sich selbst in allem zureichend, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig, ohne Gränzen gütig, mit höchster Weisheit gütig, das ist, höchst gerecht, oder ein so vollkommnes Wesen sey, welches, was es immer wirket, aus den vollkommnesten Absichten wirket, und zu dieser Absicht alle Ereignisse und Begebenheiten mit einer eben unendlichen Vorsicht lenket, welches die höchste Gewalt und Herrschaft über alle erschaffne Wesen besitzt, welches für sich selbst das allerglückseligste Wesen ist, und welches doch zugleich alle der Glückseligkeit fähigen Geschöpfe zeitlich und ewig glückselig wissen will, welches endlich alles, was gut, vollkommen, liebenswürdig und heilig kann gedacht werden, in sich auf die vollkommneste Art einschließt.

Dieses Bild von dem besten Weltvater kann sich die Vernunft immer besser ausmalen, und immer desto lebhafter schildern, jemehr sie sich darauf verlegt, von den Vollkommenheiten, die hin und wieder in den Geschöpfen anzutreffen sind, auf die Vollkommenheit desjenigen zu schließen, der über diese Geschöpfe, als die Werke seines erschaffenden Willens, unendlich erhaben seyn muß. Denn, wie die Schrift selbst sagt, aus der Grösse, und Schönheit der Geschöpfe kann man einigermassen ihren Schöpfer erkennen. B. der Weish. 13, 5.

§. 134.

Die Erkenntniß Gottes soll, dieser ersten Pflicht gemäß, lebhaft seyn.

Wenn die erste Pflicht des Menschen in der Erkenntniß Gottes beruhet (§. 132.) und wenn wir von dem

dem höchsten Wesen noch dazu eine so erhabene Seelenfähigkeit besitzen, daß wir uns dieß höchste Wesen in desto lebhafteren Begriffen vorstellen können, je reinere und würdigere Vollkommenheiten wir zu jenen Begriffen aus den Werken seiner Güte Weisheit und Allmacht hinzudenken können (vorherg. §.): so sind wir auch durch jene Pflicht noch verbunden, uns einen desto vollkommnere und lebhaftere Erkenntniß des Unerschaffnen zu erwerben, je mehr der gütigste Allvater diesen ersten Dienst, den ihm unsre Vernunft leisten kann, verdienet.

Diesem Anfang aller Pflichten entspricht man also nicht, wenn man nur einen gemeinen, dunkeln und undeutlichen Begriff von Gott hat. Denn ein dergleichen gemeiner, dunkler, undeutlicher Begriff ist mehr ein Werk der Natur, als eine Handlung unsrer Willkühr, und Uebung einer Pflicht. Die angegebene Pflicht beziehet sich also dahin, damit man jenen allgemeinen Begriff immer erweitere, berichtige, befestige, immer vollständiger und lebhafter mache. Ja wie konnte man alles, worauf sich die Moralität beziehet, Gott entrichten, oder alles dasjenige ausüben, was wir nur immer durch die moralischen Gesetze für seinen anbethungswürdigsten Willen erkennen (§. 12.), wenn wir unserem Gemüthe nicht ein lebhaftes Bild des uns durch moralische Gesetze zur Glückseligkeit leitenden Gesetzgebers einprägen?

Was für einen lebhaften Begriff der Gottheit kann man sich aber nicht immer verschaffen, wenn man, so oft sich ein erschaffnes Wesen unsrer Aufmerksamkeit darstellet, sich alsobald des lebendigen Gottes erinnert, der, weil er den Himmel, die Erde, und das Meer, sammt allem, was darinn ist, erschaffen hat (Apo-

stel-

stelg. 14, 14.), auch aller und jeder erschaffnen Dinge Urheber und Vater ist?

So befiehlt uns selbst der gütigste Erlöser die Natur zu betrachten, damit uns jene väterliche Sorge, die sein himmlischer Vater über alle erschaffnen Wesen trä t, bekannt würde. Sehet die Vögel, spricht er, unter dem Himmel an; sie säen nicht, sie erndten nicht, sammeln auch nicht in die Scheuern, und euer himmlischer Vater ernähret sie (Matth. 6, 26.). Betrachtet die Lilien auf dem Felde., wie sie wachsen. Matth. 6, 29. Kann man sich aus der Aufmerksamkeit auf einen Vogel, auf eine Blume, die Güte und Sorgfalt Gottes vorstellen: wie vollkommen, und lebhaft wird in uns der Begriff von unserem Urheber werden, wenn wir die von ihm erschaffenen Dinge sowohl überhaupt, als bisweilen insbesondere, in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Kräften und Wirkungen, zum Gegenstande unserer Aufmerksamkeit wählen. Lesen wir die Majestät Gottes nicht an dem sternichten Himmel? Nämlich man mag, wie man will, die Himmelskörper, ihrer Grösse, Anzahl, ihrer von sich selbst wie auch von uns unbegreiflichen Entfernung, und doch der in ihren Bewegungen richtigsten Ordnung nach, betrachten; was nimmt man daraus ab, als unbegränzte Kraft, Thätigkeit, Weisheit desjenigen, von dessen gebietenden Worte jene Himmelskörper, so wie alle Geschöpfe ihr Daseyn, ihre Kräfte, Rang, Ordnung, und Dauer erhalten? Welche unendliche Güte, Weisheit, Fürsorge, und Macht denkt man nicht in dem Begriffe von dem Urheber aller Wesen, wenn man auf die unzähligen Geschlechter, Gattungen und Arten sowohl belebter als unbelebter, sowohl auf der Oberfläche als in dem Eingeweide der Erde, wie auch in dem Abgrunde der Meere enthaltenen Geschöpfe hinsieht, und dann Gott als den Urheber, und Vater dieser unzähligen Geschöpfe

denket?

denket? Wird uns nicht die ganze Natur zu einem Tempel, in welchem alle Geschöpfe das Daseyn, die Güte, die Weisheit, die Allmacht der höchsten Gottheit predigen?

Da wir nun mit eben so vielen Mitteln, die göttlichen Vollkommenheiten zu erkennen, versehen, als mit wie vielen Geschöpfen wir umgeben sind: so kann man leicht erachten, daß man, vermöge der ersten Pflicht Gott zu erkennen, verbunden sey, sich immer eine desto lebhaftere und vollkommnere Erkenntniß Gottes, und der liebenswürdigsten Eigenschaften der unerschaffnen Gottheit zu erwerben, je reicher der Vorrath derjenigen Mittel ist, die uns zu dieser Erkenntniß helfen.

Hier ließ sich's, als ein Folgesatz behaupten, daß das Studium der Natur, insoferne sich dasselbe auf die Betrachtung der Vollkommenheiten des höchsten Urhebers der Natur beziehet, für einen jedweden Liebhaber und Anbether Gottes, eine zur trostlichen Vollziehung seiner moralischen Verbindlichkeiten ersprießlichste Beschäfftigung sey.

§. 135.

Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung, oder der Glaube.

Obschon uns aber der gütigste Urheber unsres Wesens die Vernunft mitgetheilet hat, durch welche wir im Stande wären, uns von seinen unendlichen Vollkommenheiten eine lebhafte Erkenntniß zu erwerben; nichts destoweniger, weil es diesem allerhöchsten Wesen gefiel, uns zu einem noch höheren Endzwecke zu bestimmen, als jener ist, der unsrer vernünftigen Natur entspricht (§. 54.): so hat uns Gott, noch aus besonderer Wohlthat, vieles geoffenbaret,

was sowohl zur Erkenntniß seiner göttlichen Eigenschaften, als auch zur Erreichung des uns vorgesetzten übernatürlichen Endzweckes behilflich ist. Und diese Erkenntniß, die wir sowohl von Gott, als auch von andern Sachen, die sich auf Gott beziehen, durch die Offenbarung erhalten, nennet man den Glauben.

Der Glaube also, weil er sich auf jenes erstrecket, was man nicht durch eigene Kräfte, zum wenigsten nicht so gründlich, als durch ihn, würde erkannt haben, kann kein Werk der sich überlassenen Vernunft seyn, sondern muß als ein göttliches und himmlisches Geschenk betrachtet werden. Er wird dahero mit Recht, in der Gottesgelahrheit, ein von Gott eingegossene Tugend genannt, durch welche man, wegen des höchsten Ansehen Gottes allem demjenigen Beyfall giebt, was als eine von ihm geoffenbarte Lehre anzuerkennen ist.

§. 136.

Begriff von einer göttlichen Tugend.

Eine dergleichen Beschaffenheit oder Geneigtheit des Gemüths, welche Gott zu ihrem unmittelbaren Gegenstande hat, und welche man sich durch seine natürlichen Kräfte, nicht erwerben kann, sondern welche uns auf eine besondere Art von Gott mitgetheilet wird, als Glaube, Hoffnung, und Liebe, wird eine göttliche Tugend genannt.

Doch kann sich eine göttliche Tugend, auch auf andere Sachen beziehen, die nur mittelbar Gott angehen. So bezieht sich der Glaube erst auf dem dreyeinigen Gott, doch hernach auch aus dem zweyten Endzwecke auf die Sakramenten. Desgleichen hofft man, Gott, als den

ersten Gegenstand der Hoffnung, zu besitzen; doch hofft man auch die Mittel, durch welche man zu diesem Besitze gelangt. Eben so liebt man erstlich Gott, zweytens dem Nächsten.

Ohne alle Erinnerung wird man diese göttlichen Tugenden doch noch immer als wahre moralische Tugenden ansehen, weil sie zu dem Anfang aller Moralität gehören. Obschon aber diese Tugenden an sich moralisch sind, und auch ihres Gegenstandes wegen göttlich genannt werden, so scheinen sie doch keine ursprüngliche Ursache einer Verbindlichkeit zu seyn, wie man doch dieses sonst von einigen moralischen Tugenden zuließ. Denn auch diese göttlichen Tugenden sind nur Befolgungen einer Verbindlichkeit, wie könnten sie ein sogenannter Titel der Verbindlichkeit seyn (§. 15.)? Oder aber, wenn die Gerechtigkeit, oder die Religion Grundanlagen zu Verbindlichkeiten in sich einschlieſſen, sollte man dieß nicht vor den erhabensten Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, behaupten?

§. 137.

Der Gegenstand des Glaubens.

Ist nach der Erklärung des Glaubens (§. 4) alles dasjenige, was als eine von Gott geoffenbarte Lehre anzuerkennen ist. Wie könnte jenes ein Gegenstand des Glaubens seyn, was nicht als eine von Gott geoffenbarte Lehre anzuerkennen wäre? Denn wie man in allen Geschäften nichts für gewiß und wahr annimmt, als jenes, welches sich durch die wahren Merkmaale der Wahrheit, als wahr, auszeichnet; so ist auch nichts für eine geoffenbarte Lehre anzunehmen, als dasjenige, für welches unumstößliche Gründe gutsprechen, daß es in der That von Gott sey

geoffenbaret worden. Würde wohl die Ermahnung des Apostels fruchten, damit unser Gottesdienst vernünftig sey (Röm) 12, 1. wenn wir geneigter wären, etwas zu glauben, als wir fleissiger sind, dasjenige, was zu glauben ist, zu prüfen?

§. 138.

Der Richter in Glaubenssachen.

Es ist demnach das wichtigste Geschäft, damit man, wenn es bekannt ist, daß es eine Offenbarung gebe, diejenige annehme, welche nach allen angewandten Mitteln, die Wahrheit zu erforschen, als die ächte anerkannt wird. Welche Lehre wird auch wohl nur den geringsten Anschein einer Offenbarung verrathen, als diejenige, welche nach dem Ausspruche eines in diesem Geschäfte unfehlbaren Richter für wahre Offenbarung erkläret wird? Daß uns aber die Güte Gottes, durch welche wir die Offenbarung haben, auch mit einem dergleichen Richter versah, ist deswegen nicht zweifelhaft, weil wir des richterlichen Ausspruches über jenes, was als ächte Offenbarung anzuerkennen, oder nicht anzuerkennen sey, eben so sehr, als der Offenbarung selbst, bedürfen. Nun aber wem steht es aus unzubezweifelnden Rechte zu, einen richterlichen Ausspruch über jenes zu machen, was als ächte Offenbarung anzuerkennen sey, als eben jener Kirche, von welcher der Stifter der christlichen Religion selbst sagt: **Wenn er aber die Kirche nicht hört, so halte ihn für einen Heiden, und öffentlichen Sünder** Matth. 18, 17.

Wer wird bey jenen, die mehrere als eine seligmachende Kirche zulassen, als ein Heid, und öffentlicher Sünder anzuerkennen seyn, da ein jeder, wenn er auch eine

Kirche

Kirche nicht höret, doch die andere hören kann, und so in einem Rondo weiter fort?

§. 139.

Der Ausspruch der Kirche, ob etwas ächte Offenbarung sey, ist untrüglich.

Der Herr Jesus versprach der von ihm gestifteten Kirche einen Tröster mit folgenden Worten: **Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, damit er bey euch in Ewigkeit bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann.** Joh. 14. 16. und 17. Da muß nun der Geist der Wahrheit nicht nur in den Aposteln, als welche die sammentliche Kirche dazumal vorstellten, oder weil diese nicht bis zum Weltende lebten, auch in ihren Nachfolgern ruhen, damit, nach dem Ausdrucke der Wahrheit, der Geist der Wahrheit in der Kirche ewig bleibe. Eben dieß bestätiget der Weltapostel, da er den Timotheus also ermahnet: **dieß schreibe ich dir — auf das — du alsdann wissest, wie dir im Hause Gottes, welches die Kirche des lebendigen Gottes, eine Saule und Grundfeste der Wahrheit ist, zu wandeln gebühre.** 1 Tim. 3. 14 und 15.

Weil die Kirche, wie man aus dem §. 105. 1. Th. weiß, den Gläubigen unmittelbar zum letzten Endzwecke leitet; und weil nicht nur die Offenbarung, sondern auch die natürlichen Sittenlehren, wenn diese in gewissen Fällen undeutlich seyn sollten, zu diesem Endzwecke dienen; so muß der Ausspruch der Kirche nicht nur in Bestimmung der geoffenbarten Glaubenslehren, sondern auch in der Festsetzung der sonst natürlichen vielleicht noch undeutlichen Sittenlehren, unfehlbar und zuverlässig seyn.

Man wird schwerlich jemand finden, der sich zu einer Kirche bekennte, und doch diese Kirche nicht für die wahre, unfehlbare, hielte. Ein beträchtlicher Punkt! Hier liegt der Grund jener so bedauerlichen Trennung einer einzigen, seligmachenden, christlichen Kirche in so viele andere, die doch, weil sie sich in ihren Lehren und zwar in Grundlehren des Christenthums widerstreben, unmöglich von dem Erlöser herrühren können, ausser er, der Erlöser, der die Wahrheit selbst ist, könnte zugleich Widersprüche lehren.

Wer ist der Mann, der allen Mitbrüdern in Christo mit eben so viel Liebe zur Wahrheit, als Wohlwollen gegen seine Mitgetaufte die deutlichsten Merkmale vorleget, durch welche sich die ächte Kirche, die Christus stiftete, von allen Gemeinden, die ihren Ursprung nur Privatmännern zu danken haben, auszeichnet? — Aber auf eine solche Art muß er jene Merkmale vorlegen, damit jene, die wider diese Merkmale eingenommen sind, den Ungrund ihrer Scheingründe kennen lernen. Dieser Mann soll uns, wie Paulus ein Apostel der Heiden, ein Apostel der Christen seyn.

§. 140.

Die Erweckung des Glaubens.

Der Beyfall des Verstandes, den man denen geoffenbarten Wahrheiten in Rücksicht auf das höchste Ansehen Gottes leistet, wird die Erweckung der theologischen Tugend, des Glaubens, genennet. Zu dieser Glaubenserweckung sind folgende Stücke nothwendig,

1) Daß einem der Gegenstand des Glaubens vorgetragen werde; denn wie kann man jenem, von dem man nichts weiß, Beyfall geben? deswegen sagt Paulus:

Also

Also ist der Glaube aus dem Gehöre, das Gehör aber durch das Wort Christi. Röm. 10, 17.

2) Daß jenes, was uns vorgetragen wird, wahrhaftig unsern Beyfall verdiene; denn wer bald glaubet, der ist eines leichtsinnigen Herzens. Syr. 19, 4., da doch auch der Beyfall, welchen man den geoffenbarten Wahrheiten giebt ein vernünftiger Gottesdienst seyn soll (Röm. 12, 1.).

3) Ist eine Geneigtheit des Willens nothwendig, durch welche der Verstand bestimmet wird, den geoffenbarten Sätzen Beyfall zu geben. Denn die Wahrheit, die uns zu glauben vorgestellet wird, ist noch immer, obschon sie an sich selbst allen Beyfall verdienet, in Beziehung auf ihren Gegenstand für den Verstand noch dunkel, noch nicht einleuchtend. Dergleichen Bestimmungen des Verstandes sind von Seiten des Willens nicht nothwendig, wenn dem Verstande Wahrheiten vorgetragen werden, deren Zusammenhang er aus bekannten Gründen ohne Dunkelheit anerkennet.

Und zwar die zwo ersten Erforderniße nämlich die Kenntniß desjenigen, was zu glauben vorgeschrieben wird, wie auch die Beurtheilung, ob das nämliche unsern Beyfall verdiene, kann man durch natürliche Kräfte erreichen. Denn warum sollte einer, der noch kein Gläubiger ist, dasjenige, was als eine Offenbarung vorgetragen wird, nicht einsehen, und für glaubwürdig halten? Obschon es auch nicht zu läugnen ist, daß auch Gott das menschliche Gemüth sowohl zur Vernehmung der Offenbarung, als auch zur Beurtheilung der Gründe, durch welche die Offenbarung erwiesen wird, vermittelst seiner Gnade lenken könne.

Doch weit entfernt, daß die dritte angeführte Erforderniß, die Geneigtheit des Willens, von den Kräften des Menschen abhienge, ist es vielmehr eine Glaubens-

lehre, daß eine dergleichen Willensneigung schon der Anfang des Glaubens, und eine besondere Gabe Gottes sey. Denn der Heiland betheuert selbst, daß niemand zu ihm kommen kann, wenn der Vater, der ihn gesendet hat, ihn nicht zieht. Joh. 6, 44. Die dieser Lehre entgegengesetzte Meinung ist von der Kirche verworfen. (Conc. Araus. II. can. 7.)

Es streitet mit der Natur des Willens nicht, daß diese wegen der Gründe, Kraft welcher er den schon bekannten geoffenbarten Lehren den Beyfall des Verstandes auswirket, ferners geneigt seyn könne, auch derjenigen Lehre, die der Verstand noch für keine Offenbarung anerkennet, den Beyfall des Verstandes auszuwirken. Unter dieser Geneigtheit des Willens kömmt der sogenannte noch nicht entwickelte Glaube (fides implicita) zu verstehen, da sonst der Beyfall, den man den schon erkannten Wahrheiten giebt, der ausdrückliche Glaube genannt wird.

§. 141.

Die Grundlehren des Glaubens.

Obschon man alles zu glauben schuldig ist, was durch den richterlichen Ausspruch der Kirche, als eine wahre Offenbahrung anerkannt wird (§. 138.); weil aber doch nicht alle Menschen entweder aus Mangel geübter Seelenfähigkeiten, oder aus Abgang der Gelegenheit, sich alle geoffenbarten Wahrheiten bekannt machen können; so werden mit größter Billigkeit besondere Grundlehren bestimmet, die ein jeder Gläubiger glauben muß. Diese Grundlehren entwirft der Apostel selbst, da er sagt: **Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er sey, und die ihn suchen, belohne.** Heb. 11, 6.

Da wäre nun freylich das Daseyn Gottes und die Belohnung ausgedrücket. Doch zu jenem Daseyn rechnet man gemeiniglich die Wesenheit des dreyeinigen Gottes, die Menschwerdung und den Tod des Erlösers; die göttliche Gerechtigkeit in Belohnung des Guten, und Bestrafung des Bösen; dann weil auf dieser Erde jene Belohnung und Bestrafung nicht völlig vor sich geht, auch die Unsterblichkeit der Seele, wie auch, nach einigen, die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade um verdienstliche Handlungen auszuüben.

Die Kenntniß dieser Hauptstücke oder Grundlehren des christlichen Glaubens werden von den Gottesgelehrten also nothwendig in jedwedem Christen, der die Vernunft gebrauchet, anverlanget, daß, nach ihrem Ausspruch, der Mangel jener Kenntniß der Erreichung der Seligkeit im Wege steht.

Die Unwissenheit dieser Grundlehren des Christenthums läßt sich kaum als unsträflich denken, wenn man voraussetzt, daß ohne die Kenntniß dieser Lehren niemand zur Seligkeit gelange, und wenn man doch andrerseits nicht zweifeln darf, daß Gott allen Menschen hinlängliche Mittel, zur Seligkeit zu gelangen, an die Hand gegeben hat.

Den erwähnten Grundlehren des Glaubens, werden noch andere zugerechnet, die zwar zur Erlangung der Seligkeit nicht so nothwendig sind, als die erstern, die aber auch jedweder Gläubige wissen soll. Dergleichen Lehren sind besonders in den apostolischen Glaubensbekenntniß enthalten, wie auch jene, die sich auf den Genusse der einem jedweden insbesondere nothwendigen Sakramente berufen.

Andere Lehren die sonst hier angeführt werden, gehören nicht so zu den Glaubenslehren, als zur Uebung anderer Pflichten. So bezieht sich das Gebeth des Herrn auf die Hoffnung.

§. 142.

Der Beweggrund des Glaubens.

Unser Glaube soll doch immer ein vernünftiger Gottesdienst seyn (Röm. 12, 1.). Um vernünftig zu glauben muß eine zureichende Ursache vorhanden seyn, warum man glauben solle. Nun ist aber das göttliche Ansehen die zureichendste Ursache, daß jenes wahr und folglich zu glauben sey, was uns, als eine von Gott geoffenbarte Lehre, von der Kirche vorgestellet wird. Dieß höchste Ansehen fußt sich auf die vollkommneste Weisheit und Wahrheit des unerschaffnen Gottes.

Kann man einen stärkern Beweggrund haben etwas, was uns, als geoffenbaret, vorgestellet wird, zu glauben, als wenn das höchste Ansehen Gottes dafür gut spricht, der mit einem unendlichen Verstand alles auf das deutlichste einsieht, und der vermög seiner vollkommnesten Wesenheit von einer Sache keinen andern Ausspruch machen kann, als welcher mit seiner alles durchdringenden Einsicht vollkommen übereinkömmt?

Obschon aber der Beweggrund, warum wir glauben, in dem höchsten Ansehen Gottes gegründet ist; nichts destoweniger, weil die Sache, der man Beyfall geben soll, zuvor, als eine Offenbarung bekannt seyn muß; so gründet sich der Glaube zuvörderst in dem göttlichen Ansehen, und löst sich endlich in jene Ursache auf, aus welcher die Lehre, die man glaubt, als eine Lehre der Offenbarung, anerkannt werden muß. Deswegen wird man auf die Frage: warum man glaube? mit dieser Antwort abgefertiget, weil Gott das, was man glaubet, geoffenbaret hat. Daß aber dasjenige, was man glaubet, als eine Offenbarung zu verehren sey, spricht die

heilige Schrift und die Tradition gut dafür. Ferners daß weder die heilige Schrift, noch Tradition täusche, überzeuget uns das Ansehen der untrügbaren Kirche (§. 138.)

Und so sage ich mit dem Augustinus: Ich würde nicht dem Evangelio glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche dahin brächte.

„Woher aber dieß Ansehen der Kirche?„ Ich sehe nur die kleine Gesellschaft jener Fischer an, die sich der Erlöser zu Verkündigern seiner Lehre erwählte: und wenn ich dann diese unstudirte Männer eine Lehre, die dem Hange der Menschen zuwiderläuft, eine Lehre, die von der Polizey der Grossen nicht begünstiget ward; eine Lehre, deren Empfehlung und Ausbreitung alles, was menschlich ist, entgegen stund, doch in kurzer Zeit über alle Gegenden unsres Planetes ausgebreitet sehe; wenn ich noch dazu bedenke, daß nach ein tausend, siebenhundert und etliche achtzig Jahren in einer Kirche die, der Wesenheit nach nämliche Lehre, welche in ersten Jahrhunderten nach der Stiftung dieser Kirche gehalten ward, noch heut zu Tage aufbehalten wird, und daß noch immer eine nicht unterbrochene Reihe der Nachfolger von denjenigen da ist, zu denen gesagt wurde; Auf diese Felsen will ich meine Kirche bauen (Matth. 16, 18.), und wenn ich betrachte, daß seit dieser Zeit Kaiserthümer, Königreiche, zu deren Aufrechthaltung Millionen der Menschen schwitzten, Tausende Schildwach stunden, und Blut vergossen, ganz und gar verfielen, vergiengen; Dann gewinnt bey mir diese Kirche so viel Ansehen, sie wird mir so untrügbar, daß ich, wenn mich die Lehre, die sie mir vorträgt, täuschet, mit Zutrauen sagen dürfte: Herr! du hast mich betrogen!

Wenn ich hernach schon wüßte, daß die Kirche, die ich verehre, in ersten fünf Jahrhunderten die wahre

gewesen ist; und wenn ich noch sehe, daß eben diese Kirche, in der ich heut lebe, eben dieselbe ist, die sie in ersten fünf Jahrhunderten war; dann mag mir ein Engel von Himmel kommen, und mir sagen, ich irre mich, wenn ich diese Kirche als die wahre verehre: so ist mir sein Vortrag lächerlich. Wie wenn je ein Mensch so kühn wäre, und ohne Kreditiv seiner Sendung, die Welt durchlief, und eines Schreyens schrie: Verlaß den Aberglauben, folg meiner Lehre: so hätte ich Mitleid mit dem Geschlechtsbaum der Menschen, der auch wilde Sprossen vorbringen kann.

§. 143.

Pflichten im Glaubensgeschäfte.

Man mag hernach auf unser Denkungsvermögen, das der erkannten Wahrheit Beyfall leistet, sehen, oder auf die ehrfurchtsvollen Gemüthsneigungen, die man dem höchsten Urheber aller Dinge schuldig ist, Acht haben, so muß man, um nach dem, was man fühlt zu reden, dem Ausspruch machen, daß, wenn es dargethan ist, daß eine Offenbarung existiret, man dieselbe, nach Möglichkeit unsrer Kräfte verehre. Da nun die Art und Weise, auf welche man seine Ehrerbietung und Hochachtung gegen die göttliche Offenbarung äussern kann, verschieden ist: so darf man nicht läugnen, daß es verschiedene Pflichten, die man in Ansehung der Offenbarung auszuüben hat, geben könne.

§. 144.

§. 144.

Pflicht den Glauben zu erwecken.

So kann man gegen die Offenbarung seine Ehrfurcht äusseren, wenn man mit aller Geneigtheit des Gemüthes allen den unumstößlichen Wahrheiten, die aus ächten Gründen, als ächte Offenbarung anzuerkennen sind, Beyfall giebt. So ist's auch Pflicht dem göttlichen Ansehen diese Verehrung zu erweisen, und der Offenbarung Beyfall zu geben, oder was einnes ist, den Glauben zu erwecken (§. 140.).

Es kann aber kaum bestimmt werden, wie oft man den Glauben zu erwecken habe, um dieser Pflicht genug zu thun. Das göttliche Ansehen, als der zureichende Grund, die Offenbarung zu glauben, ist allzeit, so oft man sich darauf erinnert, vorhanden. Dieß göttliche Ansehen verdienet auch die Ehre, daß man der Offenbarung Beyfall gebe. Wie oft wird man also den Glauben erwecken sollen? Wenn Paulus prediget: **vor allem aber ergreifet den Schild des Glaubens, womit ihr alle feurigen Pfeile des schalkhaftesten Geistes auslöschen könnet.** Ephes. 6, 16.; **wenn der Gerechte aus dem Glauben lebt** Gal. 3. 11: läßt sich hernach die Zeit der Glaubenserweckung auf Jahre, auf Monate einschränken? Hierüber ließ sich fast dieß am besten bestimmen, daß, wenn man auch den Glauben so oft, als man kann, erweckte, man denselben noch nicht zu oft erweckte.

Was nennest du aber wohl den Glauben erwecken? Muß jenes: **Ich glaube alles, was du mir u. s. w.** allezeit rund herausgesagt, oder gelesen werden, um die Gewißheit zu haben, daß der Glaube erweckt worden sey? Besteht der Beyfall, den man einer geoffenbarten Lehre giebt, nicht in dem Gedanken, in dem

Urthei-

Urtheile, in welchem man jenes für wahr hält, was Gott geoffenbaret hat? Ist die ganze Glaubensbekenntniß etwas anders, als eine Uebung, Erweckung des Glaubens, ja eine so oft wiederholte Erweckung des Glaubens, als dort Artikeln vorkommen? Und ist die Vollziehung christlicher Verbindlichkeiten, die uns nur durch die Offenbarung bekannt werden, nicht schon eine Erweckung des Glaubens? Zum wenigsten geschieht sie mit dem Glauben, und aus dem Glauben: und da muß doch schon auch der Glaube im Gemüthe zugegen seyn, weil aus dem, was nicht existiret, doch immer nichts geschehen kann? Obschon man also wider die Formeln, den Glauben zu erwecken nichts einzuwenden hat; so kann man doch die Erweckung des Glaubens von dem einzigen Hersagen der Formeln nicht abnehmen.

§. 145.

Pflicht der erkannten Glaubenslehre dem Beyfall nie zu entziehen.

Wie das höchste Ansehen des Weisesten und des Wahrhaftesten verdienet, daß man den geoffenbarten Wahrheiten Beyfall gebe (vorherg. §.): eben so erfordert es der nämliche zureichendste Grund unsers Glaubens, daß man einer anerkannten geoffenbarten Wahrheit zu keiner Zeit den Beyfall entziehe. Und doch ereignete sich dieses, wann man je eine dergleichen anerkannte Wahrheit läugnete, oder, was auf das nämliche hinausläuft, von derselben zweifelte. Denn was ist einen geoffenbart Satz läugnen, oder ihn in Zweifel ziehen, anders, als eine gröste dem höchsten Ansehen Gottes angethane Unbild, indem man Gottes Weisheit und Wahrheit entweder einer Lüge beschuldiget, oder eines Irrthumes fähig erachtet?

Man

Man muß aber da den Zustand der Seele, in welchem sie zweifelt, ob etwas wahre Offenbarung, von jenem Zustande, in welchem sie zweifelt, ob jenes, was sie als eine Offenbarung anerkennet, wahr oder untrügbar sey, gänzlich unterscheiden. Denn wie jener den Glauben noch nicht erweckt, der bey sich den Satz denket: dieß hat Gott geoffenbaret; sondern derjenige, der so denket: das, was Gott geoffenbaret hat, muß wahr seyn, und deswegen glaube ich's: eben so verhält sich dieß umgekehrt, nämlich nicht jener, der bey sich sagt: dieß hat Gott nicht geoffenbaret; sondern jener, der also denkt: das was Gott geoffenbaret hat, verdienet keinen Glauben, hat der Glaubenspflicht zuwider gehandelt.

Daher äusserte die katholische Kirche, als eine sanftmüthige Braut des Sanftmüthigsten, zu allen Zeiten dieß milde Betragen, daß sie nicht einen jedweden, der ihre Lehre nicht annahm, gleich denjenigen Strafen unterwarf, mit welchen sie, nach der von ihrem Bräutigam erhaltenen Vollmacht: Wenn er aber die Kirche nicht höret u. s. w. (Matth. 18, 17.), über bösartige, verstockte, Verächter ihres Ansehens herziehen kann. Ihre Gesinnung war, und ist noch immer diese, die meisten unter jenen Vielen, die ihrer Lehre, ihren Aussprüchen, nicht beypflichteten, thäten dieß deswegen, weil sie das Ansehen der Kirche, als jenes der ächten Kirche verkennen. Man kann diese, nach einem gemilderten Ausdrucke, am füglichsten unstrafbare Glaubens-abtrünnige nennen. Welche sind es aber, als jene, die zwar nicht dasjenige läugnen, was sie, als wahre Offenbarung anerkennen; die aber zugleich jenes noch nicht als wahre Offenbarung annehmen, was sie bisher, aus was immer für einem andern Fehler, als aus Widerspenstigkeit, nicht für Offenbarung ansahen. Denn ein anderes ist's ja immer, kein Licht haben, und also nicht sehen; und ein

anderes das Licht haben, und doch die Augen zum Sehen nicht öffnen wollen.

§. 146.

Pflicht den Glauben zu bekennen.

Man leistet dem göttlichen Ansehen noch nicht die schuldige Hochachtung, wenn man zwar den geoffenbarten Wahrheiten Beyfall giebt, wenn man aber diesen Beyfall da, wo es erforderlich ist, nicht an Tag leget. Daher entsteht die Pflicht den Glauben zu bekennen. **Denn, wie Paulus sagt, durch den Glauben des Herzens gelangt man zur Gerechtigkeit: die Bekenntniß mit dem Munde aber gereicht zur Seligkeit.** Röm. 10, 10.

Es ist nun eine Schuldigkeit, den Glauben zu bekennen, wenn man von einer höheren Behörde um denselben gefraget würde. Denn die Verläugnung des Glaubens, oder auch nur die Verhelung desselben wäre eine Verweigerung der Ehre, die man dem höchsten Ansehen Gottes schuldig ist. Ist jener, der dich um deinen Glauben fraget, gar nicht berechtiget, diese Frage an dich zu stellen; da könntest du zwar ohne Lüge den Glauben nicht läugnen; doch wenn du dich also verhältst, daß der andere deinen Glauben aus deiner Antwort zwar einsehen könnte, aber sie doch nicht einsieht; so ist dieß dein Verhalten desto unschuldiger, je weniger der andere befugt ist, jenes von dir wissen zu wollen, was er Amtswegen nicht wissen muß.

Hieher gehören folgende Ereignisse. 1) Der die heilige Weihungen empfangen hat, und sich bey vorfallender Gelegenheit als ein solcher beträgt, der keine Weihung empfangen hat, verletzt die angeführte Glaubenspflicht nicht. 2) Weder vergeht sich derjenige wider

diese

diese Pflicht, der unter den Unkatholischen an gebotenen Festtagen Fleisch ißt, damit er für keinen Katholiken angesehen werde. 3) Man kann die Bethhäuser der Unkatholischen, oder auch jener, die keine Christen sind, aus dieser Endabsicht besuchen, um ihre Gottesdienstlichen Gebräuche zu sehen, ohne an dem dort verrichteten Gottesdienste Theil zu nehmen. Doch würde dieß schon zu einem Verbrechen anwachsen, wenn man durch was immer für eine Theilnehmung des fremden Gottesdienstes andere auf den Einfall brächte, man sey seiner Religion nicht recht, oder nicht mehr zugethan. 4) Auch jene verletzen die obgesagte Pflicht nicht, welche Kleider tragen, oder andere Kennzeichen gebrauchen, durch die sich eine unkatholische Nation von einer andern unterscheidet. Denn man findet ja schier in jeder Nation auch Katholiken. Ein anderes wäre es, wenn dergleichen Kleidungen oder Zeichen nicht so eine Nation von der andern, als die Bekenner einer Religionspartey von der andern zu unterscheiden, die letzte Bestimmung hätten.

§. 147.

Uebertretungen der Glaubenspflichten.

Man vergehet sich also wider die obbesagten Glaubenspflichten, wenn man die Erweckung des Glaubens (§. 144.) unterläßt; wenn man den anerkannten Glaubenslehren den Beyfall entzieht, (§. 145.) und in gewissen Umständen den Glauben nicht bekennet (vorherg. §.). Man sieht hieraus, daß sich niemand dieser Vergehungen fähig machen kann, dem die ächte Quelle der Glaubenslehren, die Offenbarung, aus was immer für Ursachen noch eine verdeckte Wahrheit ist.

Wenn aus einer unsträflichen Unwissenheit seine, was immer für eine christliche Religionsparthey für die wahre hält, wie dieß von den unstrafbaren Glaubensabtrünnigen zu vermuthen ist, kann sich dieser Uebertretungen noch schuldig machen.

Daß man durch die wiederholte Unterlassungen der Glaubensübung sich einer Uebertretung wider die Glaubenspflicht schuldig mache, erhellet aus dem von Innocenz XI. verworfenen Satz: es ist genug, den Glauben einmal im ganzen Leben zu erwecken.

Wie halsstarrig muß jener seyn, der eine durch den Ausspruch der Kirche enthaltene Glaubenslehre als die ächte Offenbarung ansieht, und doch dieser Glaubenslehre seinen Beyfall versaget? Einem redenden Gott nicht glauben, welche verstockte Bosheit ist es nicht? Können wir aber viele Beyspiele dieses scheußlichen Lasters anführen? Löset sich der Glaube endlich in jene Ursache auf, aus welcher die Glaubenslehren als ächte Offenbarung anzuerkennen sind (§. 142.): dann ist hier der Ort zu einer Frage: Kennen alle, die du für halsstarrig hältst, die Merkmale deiner untrügbaren Kirche eben so, wie du sie kennest, der du die Kenntniß dieser Merkmale, so zu sagen, mit der Muttermilch aus den Brüsten der Kirche sogest? Wird dir aber jene Muttermilch zur Galle, indem du nur von Starrigkeit sprichst, und doch die Sanftmuth deiner Mutter, der Kirche, siehst, mit welcher sie in ihrem Umfange auch noch jene als wahre Kinder aufnimmt, von denen, weil sie frühzeitig von ihr entwöhnt waren, sie ohne Schuld, als ihre wahre Mutter, verkennet wird. Wenn aber auch schon Ketzereyen seyn müssen, nach dem Ausspruche des Apostels (1. Kor. 11, 19.): so falle auf deine Knie, und bethe den Vater des Lichts an. Sey aber brüderlich gegen jene, denen sich deine Kirche als eine Mutter erweiset.

Was

Was die Art, auf welche man seiner Glaubenspflicht, durch die Verläugnung des Glaubens, zuwiderhandeln kann, anbelanget, so ist es gar nicht zu zweifeln, daß man sich von der Uebertretung seiner Glaubenspflicht nicht genug entschuldigen könne, wenn man seine göttliche Religion so wenig schätzt, daß man sich schämen würde, die Uebungen dieser Religion öffentlich vorzunehmen, zu verrichten. Verdient das göttliche Ansehen dieses, daß du auch die frömmsten Religionsübungen, als eine dir schändliche Handlung betrachtest, und sie deswegen nur insgeheim vornimmst?

Zweytes Hauptstück

Von der Liebe Gottes.

§. 148.

Auf die Pflicht des Glaubens folget die Pflicht der Liebe.

In der Erkenntniß des Urhebers aller Dinge, und in der auf diese Erkenntniß folgenden Liebe des höchsten Guts, als in dem Besitze des letzten Endzweckes, bestehet die Glückseligkeit des Menschen (§. 132.): auf die Pflicht, Gott sowohl aus der Natur, als aus der Offenbarung zu erkennen, folgt nun natürlich die Verbindlichkeit Gott zu lieben.

Und obschon man sonst eher die Hoffnung auf Gott, als die Liebe Gottes abzuhandeln pflegt, so ist es doch der Würde der Liebe gar nicht zuwider, indem die Liebe nach dem Glauben und der Hoffnung den Vorzug hat (1. Kor. 13, 13.).

§. 149.

Natur der Liebe überhaupt.

Es ist nothwendig zuvor zu betrachten, was eigentlich die Liebe sey, ehe sich etwas von der Liebe Gottes bestimmen läßt. Wenn du aber betrachtest, was in deinem Gemüthe vorgeht, wenn du liebest, so wirst du ohne Zweifel gewahr werden, daß deine Liebe eine Neigung sey, durch welche du dem, den du liebest, nicht deinetwegen, sondern seinetwegen wohlwillst. Du wirst kaum ernsthaft behaupten, daß du jemanden liebest, dem du zwar wohlwillst, doch nicht seinetwegen, sondern aus der Absicht wohlwillst, damit du dir aus diesem Wohlwollen was immer für einen Vortheil verschaffest.

Nämlich nicht nur die Freundschaft, sondern auch die Liebe, von der die Freundschaft erzeuget wird, ist so beschaffen, daß man, wenn man dem andern nicht jenes gönnt, was man sich selbst gönnt, sich weder von Freundschaft, noch von Liebe gegen den andern rühmen kann. Eigennützige Freundschaft ist nur Eigenliebe, und Liebe, die nur das eigene Wohl zum Endzwecke hat, ist gar bisweilen schändlicher Wucher unter dem schönen Titel der Liebe.

Kannst du dirs einfallen lassen, daß dich jener liebt, der dir mit angenehmsten Dienstleistungen, und noch mit Ehrenbezeugungen gegen deine Würde oder persönliche Vollkommenheiten begegnet, wenn du versichert bist, daß eben dieser dir alle jene Gefälligkeiten deswegen erweiset, damit er von dir dergleichen oder noch wichtigere Gefälligkeiten erfahre? Die Liebe will also dem Geliebten wohl, und zwar nur in Rücksicht auf den Geliebten.

Man nimmt ferners aus dem innerlichen Gefühle diese Eigenschaft der Liebe ab, daß sie desto größer werde, je wichtiger die Beweggründe sind, die einen zur Liebe reizen. Nämlich der Stoff und die Ursache der Liebe ist allezeit das Gute, oder das Vollkommene, was wir in dem andern entdecken, oder zu entdecken scheinen. Denn wie der Wille nur jenes verlanget, was ihm, als etwas Gutes vorgestellet wird: so kann er auch niemand wohlwollen, ausser jenem, in dem er Merkmale guter, ihm angenehmer und gefälliger Eigenschaften bemerket. Daher je mehrere, je gefälligere Eigenschaften man an seinem Liebling beobachtet, desto ernsthafter wird das Wohlwollen, so man gegen ihn trägt.

§. 150.

Die Liebe Gottes, eine göttliche Tugend.

Aus der Natur der Liebe (vorherg. §.) ließ sich nun abnehmen, daß erstens die Liebe Gottes eine Gemüthsneigung seyn müsse, Kraft welcher man Gott, und zwar wegen Gott selbst, wohlwill. Doch da da man denjenigen mehr liebt, in dem man mehrere Merkmale uns angenehmer Eigenschaften entdecket (ebend.); und da uns nun der Begriff von Gott so viele unendliche, größte, und liebenswürdigste Vollkommenheiten Gottes darstellet (§. 133.): so muß hernach die Liebe Gottes eine solche Liebe seyn, Kraft welcher man Gott über alles liebet. Damit aber der Mensch zu dieser edelsten Liebe des allerliebenswürdigsten Wesens desto sicherer gelangte, so gab die Güte Gottes den Bekennern der katholischen Religion eine besondere Kraft und Gnade, die sich hauptsächlich auf diese der liebenswürdigsten Gottheit schuldigste Gemüthsneigung beziehet, so daß man die Liebe Gottes des

Christen eine göttliche Tugend nennen muß, durch welche Gott seinetwegen, über alles, geliebet wird.

Die Liebe Gottes, sagt Paulus zur Bekräftigung dessen, was hier vorkömmt, ist in unsern Herzen durch den heiligen Geist ausgegossen, der uns gegeben wurde (Röm. 5, 5.).

§. 151.

Der Gegenstand der Liebe Gottes.

Der Gegenstand der Liebe Gottes ist hiemit Gott selbst, als der unendliche Umfang aller unendlichen Vollkommenheiten, oder die innerliche Güte Gottes, oder, wenn man so sagen darf, der ganze liebenswürdigste Gott für sich selbst betrachtet. Denn, wenn man nur die höchsten Vollkommenheiten auch ohne Rücksicht seiner unendlichen Güte auf uns betrachtet, so muß man von diesem würdigsten Gegenstand der edelsten Liebe das nämliche sagen, was die Braut im hohen Liede Salomons von ihrem Geliebten sagt: Er selbst ist ganz lieblich (5, 5.).

§. 152.

Der Beweggrund der Liebe Gottes.

Der Beweggrund der Liebe Gottes ist ebenfalls nur der liebenswürdigste Gott, denn die Ursache unsers Wohlwollens gegen andere ist die uns angenehme Vollkommenheit, oder gefällige Eigenschaft des Andern. Da nun Gott alle unendliche liebenswürdigste Vollkommenheiten ohne Einschränkung, und auf die vollkommneste Art in sich einschließt, und also eine unendliche Vollkommenheit, oder Güte selbst ist, so

ist

ist" er nicht nur der Gegenstand (vorherg. §.), sondern auch der Beweggrund unsrer Liebe.

Hier entdeckt sich die höchste Würde der Liebe Gottes vor allen andern unsern Neigungen und Tugenden. Nämlich die größte aus ihnen ist die Liebe (1. Kor. 13, 13.). Diese gründet sich in der ganzen Gottheit; denn Er, der Allerhöchste, ist ganz lieblich; da doch andere unsere Gemüthsneigungen nur die göttlichen Vollkommenheiten, einzeln genommen, zu ihrem Beweggrunde haben können.

§. 153.

Charakter der Liebe Gottes.

Die Erklärung der Liebe Gottes enthält, daß Gott durch sie, über alles geliebet werde. Die Liebe Gottes muß also eine Liebe des Vorzuges, oder so beschaffen seyn, daß man Kraft derselben Liebe bereit sey, die Gnade, die Freundschaft des liebenswürdigsten Gottes allem dem vorzuziehen, was Gott nicht ist. Dieß heißt man Gott über alles lieben; dieß kann man den Charakter der Liebe Gottes nennen.

Diese Liebe des Vorzugs ist in der Gott liebenden Seele zugegen, wenn diese mit dem Apostel sagt: Wer wird uns also von der Liebe Christi trennen? Trübsal, oder Angst? Hunger, oder Blösse? Gefahr, Verfolgung, oder das Schwerdt? Und wenn sie, die Gott liebende Seele, auf folgende Art ihre Entschlossenheit Gott vor allen, über alles, zu lieben entdecket: Ich bin versichert, daß weder der Tod, noch das Leben, weder die Engel, noch die Fürstenthümer, noch die Kräfte, weder das Gegenwärtige, noch das Künftige, noch die Stärke, weder Höhe, noch Tiefe, noch

einiges Geschöpf uns von der Liebe Gottes, die in Jesu Christo unserm Herrn ist, wird trennen können (Röm. 8, 35. 38. 39.)

Man kann nicht sagen, daß Paulus hier von einer höhern Liebe rede, als von jener aufrichtigen Liebe des Vorzugs gegen das höchste Wesen, um welche Liebe sich jeder Bekenner der christlichen Religion bestreben soll. Denn wer nicht, wie hier Paulus, entschlossen ist, Gott allem, was nicht Gott ist, vorzuziehen, der liebt Gott nicht über alles.

Man macht zwar einen Unterschied unter einer heldenmüthigen, und einer nicht heldenmüthigen Liebe Gottes. Aber auch eine nicht heldenmüthige Liebe Gottes muß doch immer sowohl wegen ihres Gegenstandes (§. 151.), als auch wegen ihres Beweggrundes (§. 152) eine Liebe des Vorzugs, oder so beschaffen seyn, daß durch selbe Gott über alles geliebet werde (§. 150.). Denn nicht wahr, jene ist keine wahre Liebe Gottes, durch welche Gott nicht als Gott, das ist, als das höchste Gut geliebet wird? Und doch kann Gott als das höchste Gut nicht geliebt werden, wenn man, wie Gott mit seiner unendlichen Vollkommenheit alle Vollkommenheiten der Geschöpfe unendlich übertrifft, eben so Gott, das höchste Wesen nicht über alles, das ist, nicht mit der Liebe des Vorzugs liebte.

Diese Liebe des Vorzugs erfordert keine Verbindung gewisser Empfindungen und Zärtlichkeiten; ja sie heischet weder einen gewissen Grad der Brünstigkeit; denn dergleichen Regungen hängen nicht von unsrer Willkühr ab, und können also keine Pflicht seyn.

Dergleichen Empfindungen, Ergiessungen in Zärtlichkeiten, Aufwallungen des innerlichen Feuers, Seufzer und Thränen sind nur vorübergehende, plötzliche und unvermuthete Eindrücke, die von gewissen äusser-

lichen Begebenheiten, von gewissen innerlichen Einbildungen, von gewisser Beschaffenheit des Körpers und Reizbarkeit der Nerven: oder auch Wirkungen der aufweckenden, und einladenden Gnade Gottes, und folglich alle ausser dem Vermögenskreise unsrer Kräfte, und hiemit keine Produkten unsrer Willkühr.

Unter der Benennung der Liebe Gottes über alles kann hiemit auch keine dergleichen Liebe verstanden werden, die an und für sich heftiger als jede Liebesneigung wäre. Denn jene Hitze und Heftigkeit gehöret zu den itzt erwähnten Eigenschaften unsres Gemüthes, die unsrer Willkühr nicht gehorsamen.

Was man aber unter der höchsten Schätzungsliebe oder wie es deutsch heissen mag, (amor appretiative Summus) verstehe, das läßt sich nicht recht begreifen. Wenn man unter dieser Gattung der Liebe jene Liebe des Vorzugs verstehet, durch welche sich unsre Liebe zu Gott als eine Liebe über alles charakterisirt; dann kann man wider diese Liebe nichts einwenden. Soll sich diese höchste Schätzungsliebe aber nur deswegen als eine Liebe Gottes über alles empfehlen, weil der Verstand den Werth Gottes kennet, oder Gott als das vorzügliche Wesen schätzt; dann kann diese Liebe auch wohl noch eine Neigung der Verdammten in der Hölle seyn; denn diese hören doch in ihrem unglückseligen Zustande nicht auf einen Verstand zu haben, durch welchen sie erkennen, daß Gott das schätzbarste Wesen sey.

Das gewöhnlich angeführte Beyspiel, daß eine Mutter gegen dem jüngeren Sohne eine heftige Liebe, gegen den ältern eine gröffere Schätzungsliebe habe, erläutert den Gram dieser Liebesbeschreibung nicht. Denn jene Heftigkeit der mütterlichen Neigung gegen die Kleinen ist mehr sinnliche Empfindung, unwillkührliche Zärtlichkeit, als Liebe; aber jene Gemüthsbeschaffenheit ge-

gen den älteren Sohn ist mehr Werthhaltung, eine Verrichtung des Verstandes, als wahre Neigung des Willins. Bekömmt dieß Beyspiel diese Wendung, daß die Mutter den jüngeren Sohn zwar heftiger, und zärtlicher den älteren aber ernsthafter liebe, so daß sie in jenem Falle, wenn sie den Verlust des einen vor den Verlust des andern zu wählen hätte, doch eher den jüngeren verlieren wollte, als den älteren, dann liebte sie den älteren mit der Liebe des Vorzuges. Und dann wäre dieß ein Beyspiel, daß man Gott auch über alles, oder mit der Liebe des Vorzuges lieben könne, obschon man jene Empfindungen und Zärtlichkeiten, die einer sinnlichen Liebe ankleben, nicht fühlte.

§. 154.

Die Pflicht Gott zu lieben.

Läßt sich nun aus diesem abnehmen, was bisher von der Beschaffenheit der Liebe Gottes gesagt worden ist. Nämlich wenn unser Gemüth diesen natürlichen Hang hat, daß sie einen desto mehr liebt je mehr Vollkommenheiten und ihr gefällige Eigenschaften sie an ihm gewahr wird; und wenn wir ferners so wohl aus der Vorleuchtung des Verstandes, als auch aus der Offenbarung wissen, daß Gott das höchste das allergütigste und unendlich liebenswürdigste Gut ist: so kann und muß man auch die größte Verbindlichkeit und wichtigste Pflicht Gott seinetwegen über alles, zu lieben, zulassen

Diese Pflicht wird uns theils durch die Klarheit des Verstandes (1. Th. §. 92.); Theils durch das moralische Gefühl (§. 93.); dann auch durch den allgemeinen Menschensinne (§. 95.) genugsam bekannt gemacht. Die Offenbarung wiederholet diese Verbindlich-

keit

kelt deutlich 6, 5. Du sollst den Herrn deinen Gott von deinem ganzen Herzen, von deiner ganzen Seele, und noch allen deinen Kräften lieben. Der gütigste Erlöser erneuert die nämliche Pflicht, und nennt sie das grösste und vornehmste Gebot. Math. 22, 37. und 38.

Müssen wir aber nicht mit dem heiligen Augustin bewundern, daß der Mensch unerachtet, seines natürlichen Hanges, und seiner Glückseligkeit, die er in der Liebe Gottes so wohl zeitlich als ewig findet, noch eines Gebotes bedarf, das unendliche, und unendliche liebenswürdigste Gut zu lieben? Herr, ruft Augustinus aus, Herr! was bin ich vor deinem Angesichte: daß du mirs befühlst, dich zu lieben; und daß du über mich zürnest, und mir das grösste Elend androhest, wenn ich dich nicht liebe? Ist es dann nicht schon Elend genug, dich nicht zu lieben?

§. 155.

Umfang dieser Pflicht.

Gleichwie die Beschaffenheit der Liebe darinn bestehet, daß man demjenigen, den man liebt, wohlwolle (§. 149.): eben so ist es der Thätigkeit der Liebe zuzuschreiben, daß man immer jenes unternimmt, was dem gefällt, den wir unser Wohlwollen schenken. Eine dergleichen Thätigkeit äussert ebenfalls die Liebe des Vorzugs zum Unendlichen; indem man dasjenige, was nach unsrer Einsicht seinem allerheiligsten Willen gefällt, aufrichtig erfüllet, das Gegentheil unterläßt. Auf solche Art schließt die Liebe Gottes in sich alle Pflichten ein. Denn die nämliche Ursache, wegen welcher man Gott lieben soll, ist auch der Beweggrund, weswegen man

alles zu thun, oder zu unterlassen hat, was man erkennet, daß es Gott gefällt, oder misfällt. Und so ist die Liebe Gottes eine Pflicht aller Pflichten; das Gebot der Liebe das größre, und vornehmste Gebot Matth. 22, 28; und also ist die Liebe die Fülle des Gesetzes. Röm. 13. 10.

Welcher nun das Gesetz hält, und nur in einem sündiget, der ist in allen schuldig 1. Jak. 2, 10.

Da übrigens die Kraft der Verbindlichkeit, die jedwedem Gesetze eigen ist (1. Th. §. 69.) nur von dem göttlichen Willen abgeleitet (1. Th. 67.); und da auch die Vollziehung des göttlichen Willens von der Thätigkeit der liebenswürdigsten Gottheit gebührenden Liebe anverlanget wird: so ist es offenbar, daß jene verschiedenen Titel verschiedene Pflichten, die man von moralischen Tugenden hernahm, weder der Kraft der Verbindlichkeit, noch der Natur der Liebe Gottes entsprechen.

Man kann also Gott nicht lieben, wenn man nicht zugleich gesonnen ist, das, was ihm gefällt, zu thun, was ihm misfällt, zu lassen. Da man aber weiß, daß es Gott gefiel die ganze Allheit, aus Liebe zu sich selbst, seinetwegen, zu erschaffen; und auch alle erschaffnen Dinge theils durch physische, theils durch moralische Gesetze, die aber alle sein heiligster Wille sind, zu sich, als dem letzten Endzwecke zu richten (§. 59): so gehöret es auch zur Thätigkeit unsrer Liebe zum höchsten Wesen, diesem letzten Endzwecke gemäß, zu leben, oder dahin unser, mögliches freyes, Thun und Lassen anzuwenden. Und so führt uns diese Liebe zu unsrer hohen Bestimmung, wenn selbe nämlich so thätig ist, daß unser ganzes Bestreben endlich in unserm seligsten Endzwecke aufhöret.

Man führt hier eine Thätigkeit der Liebe Gottes an, und diese Thätigkeit ist auch als ein wahres Eigenthum dieser Liebe anzuerkennen, wenn man betrachtet, daß jener, der ernsthaft liebt, auch alles, was seinem Geliebten gefällt, gern erfüllet. Der uns bis in Tode liebende Erlöser setzt selbst das Merkmaal der Liebe in dieser Thätigkeit. Wer nun meine Gebote hat, sagt dieser Liebenswürdigste, und sie hält, der liebt mich Joh. 14, 21. Und Joh. 15, 14. Ihr seyd meine Freude, wenn ihr das thuet, was ich euch befehle.

Aus diesem Umfange der Liebe Gottes läßt sich's nun abnehmen, welche Gesinnungen, welche Entschlossenheit diese Liebe in des Menschen Gemüthe hervorbringe. Wenn die Gott liebende Seele zu ihrem Liebesvater hinseufzt: Ich liebe dich über alles, und deinetwegen; dann sagt sie folgendes: Ich liebe dich unendlich liebenswürdigstes Gut! von ganzen Herzen; mehr, als mich, mehr als Himmel und Erde; mehr als alle Geschöpfe; und fasse nun den festesten Entschluß, deinem heiligsten Willen jederzeit, in allen Stücken, und ohne Ausnahme, zu gehorchen; und wie mich dazu izt bloß deine unendliche Liebenswürdigkeit antreibt, und an diesem meinen Entschlusse weder Himmel noch Erde, noch Hölle etwas beyträgt: so soll mich auch davon weder Himmel, noch Erde, noch Hölle, noch irgend ein Gut, oder ein Uebel; ein Glück, oder Unglück je abwendig machen.

§. 156.

Das bestimmte Maaß der Liebe Gottes.

Der Gegenstand der Liebe Gottes (§. 151.) sowohl, als der Beweggrund derselben (§. 152.) ist unend-

unendlich, nämlich die unerschaffene liebenswürdigste innerliche Güte Gottes; so kann nun von Seiten des Gegenstandes, des Beweggrundes die Liebe Gottes kein Maaß, keine Gränzen haben; so kann nun der Mensch das unendlich liebenswürdigste Gut nicht würdig genug lieben. Der Mensch mag Gott lieben, wie er kann; so bleibt Gott noch immer liebenswürdiger. Doch obschon der Mensch Gott nicht so lieben kann, wie Gott würdig ist, geliebt zu werden; so wird doch das Maaß der Liebe Gottes, noch dadurch bestimmet, daß man nach aller Billigung der Vernunft in einem so wichtigen Geschäfte dasjenige thun soll, was man kann, wenn man jenes nicht thun kann, was man unter anderen Bedingnissen thun sollte; oder man soll Gott lieben, so wie man nur immer im Stande ist, ihn zu lieben dieses Maaß der Liebe Gottes wird einigermassen selbst von der Offenbarung angedeutet, und zwar durch das größte und vornehmste Gebot: **Du sollst den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen aus deiner ganzen Seele, und aus deinem ganzen Gemüthe lieben.**

Damit man sich aber vorstellen könne, wie sehr der liebenswürdigste Gott geliebt zu werden verdienet, oder wie kräftig die unendliche **Liebenswürdigkeit** Gottes, der Beweggrund unsrer Liebe zum höchsten Wesen auf unser ganzes Herz, auf unsre ganze Seele, auf unser ganzes Gemüth wirken soll: so betrachte man, mit was für einer Liebe Gott selbst seine unendlich liebenswürdige Gottheit liebe. Nun liebt sich Gott, wegen seiner unendlichen, inneren Güte; wegen seinen in allem Betracht vollkommnesten Eigenschaften so sehr, daß die Liebe, mit welcher sich Gott liebt, Gott selbst ist. Denn Gott ist die Liebe selbst 1. Joh. 4, 8. Nämlich der heilige Geist, der mit dem Vater und dem

Sohn

Sohn zugleich der unendliche Gott ist, ist seine unendlich würdigste Liebe, mit welcher der Vatter und der Sohn gegenseitig die ihnen eigene, unendliche, liebenswürdigste Gottheit lieben. Soll nun nach diesem allerheiligsten Geheimniß der geoffenbarten Religion die Liebe des vernünftigen Geschöpfes zu dem liebenswürdigsten Wesen das völlige Maaß seines Vermögens erreichen, wenn die Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, der ewige, unendliche, vollkommneste Gott selbst ist.

§. 157.

Pflicht, die Liebe Gottes zu erwecken.

Es ist Pflicht Gott, das liebenswürdigste Wesen, über alles zu lieben (§. 154.); Der Umfang dieser Pflicht schließt alle Vollziehungen, alle Verbindlichkeiten, als die Befolgung des göttlichen Willens in sich ein (vorhe g. §.); ja selbst in der Liebe des unerschaffnen, höchsten Wesens bestehet zum Theile unsre so wohl zeitliche, als ewige Glückseligkeit (§. 9.): so ist es nun auch die wichtigste Pflicht, in seinem Gemüthe die Liebe zu dem Liebenswürdigsten regezumachen, oder diese Liebe zu erwecken, sich mit ihr zu beseelen.

Von der Bestimmung, wie oft man die Liebe Gottes erwecken soll, läßt sich ebenfalls nur dieß behaupten, was von der Erweckung des Glaubens (§. 144.) zu behaupten ist, daß man nämlich, wie den Glauben, also die Liebe des Liebenswürdigsten nicht zu oft erwecke, wenn man auf eine Art das im vorherg. §. bestimmte Maaß der Liebe Gottes erfüllt, und diese Liebe, so oft, als man nur immer kann, erweckt. Wer wird diese Pflicht auf die Zeit der Jahre, der Monate, der Wochen und Tage einschränken, wenn

das Liebesgebot, ja selbst unser Hang zur Liebe Gottes immerwährend da ist, wenn selbst der Liebenswürdigste immer fortfährt, der erhabene Gegenstand, der wirksamste Beweggrund der edelsten unsrer Neigungen zu seyn?

Wer sollte aber die Erweckung dieser göttlichen Haupttugend sich nicht aufs beste empfohlen seyn lassen, wenn man auf die wirksamste Kraft sieht, mit welcher die Liebe des Unendlichen uns die wichtigsten, zur Erreichung unsrer höchsten Bestimmung nöthigsten Vortheile hervorbringt. So weiß man, daß diese Liebe mit der Nachlassung unsrer Vergehungen, deren wir uns durch Hintansetzung der moralischen Gesetze schuldig machen, verbunden ist. So sagte der gütigste Menschenerlöser von der büssenden Sünderinn: Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebet hat (Luk. 7, 47.). Man weiß auch, daß die Liebe Gottes, so wie die heiligmachende Gnade (§. 54.), unsern moralisch guten Handlungen das Leben, oder eine Würde zu unsrer übernatürlichen Bestimmung mittheilet; weil es im Gegentheil heißt: Wer nicht liebt, der bleibt im Tode (1. Joh. 3, 14.), welchen letzten Text doch derjenige so ziemlich verdrehet zu haben scheint, der daraus erprobte, daß alle auch sonst moralisch guten Handlungen, die ohne Liebe geschehen, ganz und gar todt, in sich selbst sündhaft wären — wider die ausdrückliche Lehre der Kirche (§. 58.).

Uebrigens obschon sichs nicht bestimmen läßt, wie oft man die Liebe zu dem Unendlichliebenswürdigen erwecken soll: so werden doch von den Gottesgelehrten billigstermassen folgende Umstände unsers Lebens angezeigt, in welchen man zur Befolgung der hier vorkommenden Pflicht besonders angehalten ist; nämlich 1) zu jener Zeit, wenn die menschliche Seele sich durch die dunkle Begriffe zu deutlichern Erkenntnissen, und dann selbst

zum

zum Gebrauche der Vernunft hervorbringt, hiemit auch im Stande ist, ihren liebenswürdigsten Urheber, Vater, und seligsten Endzweck kennen zu lernen. Der Ausspruch der Vernunft und des Herzens müßte gar nichts in der Moral gelten, wenn man in jenem Zeitumstande sich nicht nach dem Hange seiner Natur selbst, nach der vorhandenen Pflicht, zur Liebe des Unendlichen bequemen wollte. Gewiß eine Verzögerung in der Vollziehung dieser Pflicht verdienet, ausser im Falle einer unterwaltenden Unwissenheit, nie entschuldiget zu werden. Jene Verbindlichkeit wird mit dem Fortgange des Alters immer wichtiger. 2) Am Lebensende; denn was kann billiger, heiliger und glückseliger seyn, als mit seinem besten, liebenswürdigsten Gott sich mit reinster Liebe in jener Stund zu vereinigen, in welcher man nach seiner baldigen Auflösung, ihn, jenen vollkommuesten Gegenstand seligster Liebe ewig vollkommen zu besitzen hofft? 3) Dazumal, wenn man in Ermanglung der Gelegenheit zum Bußsakrament vermittelst einer vollkommenen Sündenbereuung, sich zu dem Vater der Güte und Barmherzigkeit bekehren will und soll, da doch dieses Bekehrungsgeschäft ohne die Liebe des allerbesten Gutes, als welche die Sündennachlassung bewirket, ausser dem Bußsakrament nichts geschehen kann.

Zur Beruhigung beängstigter Gemüther wird man doch anmerken dürfen, daß man der Pflicht, die Liebe Gottes zu erwecken genugthue, wenn man sich die liebenswürdigsten Eigenschaften seines besten, vollkommnesten Gottes lebhaft vorstellet, und sich dann dem Hange seines Gemüthes überläßt, obschon man keine Formel der Liebe hervorbrächte. Denn was kann das lebhafte Bild des allervollkommensten Wesens in der vernünftigen Seele anders, als Liebe erwecken?

§. 158.

§. 158.

Die Uebertretung der Pflicht der Liebe.

Gott kann unter der Vorstellung eines höchsten und liebenswürdigsten Gutes nicht gehasset werden. Der Haß Gottes, als des höchsten Gutes kann unmöglich begangen werden. Der Pflicht der Liebe kann also keine Uebertretung entgegengesetzt seyn, als jene, die in Vernachlässigung dieser der Pflicht bestehet. Weil aber die Pflicht der Liebe Gottes in ihrem Umfange alle Pflichten in sich einschließt (§. 155.): so ist doch der Liebe, obschon nicht unmittelbar, jedwede Uebertretung einer jeden andern Pflicht zuwider.

Man könnte wohl behaupten, daß jede Uebertretung der Pflichten ursprünglich von der vernachlässigten Pflicht der Liebe Gottes herkomme. Zum wenigsten kann man mit Zuversicht sagen, daß man dazumal, wenn man Gott **wegen seiner unendlichen Liebenswürdigkeit über alles liebt**, auch gewiß ihn, den liebenswürdigsten, durch die Hintansetzung seiner Gebote nicht beleidigen werde. Man muß deswegen die Pflicht der Liebe Gottes als die wichtigste Verbindlichkeit betrachten, und den Schluß machen, daß der Mensch, der sich nach der sowohl zeitlichen, noch unvollkommnen, als auch ewigen vollkommnen Erreichung seines glückseligsten Endzweckes sehnet (§. 9.), all sein Bestreben zur Vollziehung dieser Pflicht anzuwenden habe.

Man weiß aber auch aus der Beschaffenheit unsers Willens, daß man die unendlichen Vollkommenheiten des unerschaffenen Wesens immer desto mehr liebt, je deutlicher und vollständiger die Begriffe sind, unter welchen wir uns den liebenswürdigsten Gegenstand der seligsten Liebe immerdar vorstellen. Man weiß es vielleicht aus

der

der betrübtesten Erfahrung, daß man nur dazumal verwegen genug ist, auch den heiligsten Pflichten zuwider zu handeln, wenn man entweder gar nicht auf seinen besten Urheber denkt, oder wenn unser Begriff von diesem allgütigen Wesen, von diesem unserm bestmeinenden Gesetzgeber, allgemach anfängt dunkel zu werden; denn dazumal fängt eben unser theoretisches, richtiges Gewissensurtheil an, zu einem wilden praktischen Gewissensausspruche überzugehen, (§. 43.). Hiemit fällt schier allezeit eine jedwede Vernachläßigung unsrer Pflichten auf die Vernachläßigung jener Pflicht, Kraft welcher man nach einer lebhaften Erkenntniß Gottes trachten soll (§. 3.), als auf ihren Ursprung zurück.

Wer mag nun das Verfahren derjenigen billigen, die sich der Leitung Anderer zur Glückseligkeit widmen, wenn selbe die ihnen anvertrauten Seelen mit Vollziehungen niederer Pflichten beschäftiget wissen wollen, und doch dabey in diesem keinen würdigen Begriff der Größe, der innern Güte, der unendlichen Vollkommenheiten des höchsten, des liebenswürdigsten Gottes zu erwecken bedacht sind; da doch von einer lebhaften Erkenntniß Gottes die der Gottheit gebührende Liebe, und von dieser Liebe die Vollziehung aller Pflichten, ja selbst der glückseligste Besitz unsers letzten Endzweckes hienieden und dort im Himmel abhängt.

Drittes Hauptstück.

Von der Hoffnung.

§. 159.

Natur der Hoffnung.

Unsre Seele liebt nicht nur das Gute, was sie als gut anerkennet; sondern sie verlangt den Besitz oder Genuß des nämlichen Gutes, wenn sie Beweggründe hat, die sie nicht zweifeln lassen, daß sie zu jenem Besitze, oder Genusse, durch den Gebrauch der Mittel, die dazu vorhanden sind, gelangen könne. Ein dergleichen Verlangen nach einem gewünschten Gut ist die Hoffnung überhaupt betrachtet.

Die blosse Möglichkeit, wenn diese gar durch verschiedene Verhinderniße erschweret wird, reizt noch nicht zur Hoffnung. Hiemit kann es nicht heissen: Spei objectum, *possibile et arduum*. Oder hoffest du nach Amerika zu kommen, bloß weil dieß möglich ist, und da dir noch Hinderniße dahin zu kommen im Wege stehen?

§. 160.

Die Hoffnung eine göttliche Tugend.

Wie man das aus der Natur und Offenbarung erkannte höchste Gut liebt, so sehnt man sich nach dessen Besitze, besonders, da man von der Güte des Gütigsten zu diesem Besitze, als zu dem seligsten Endzwecke durch moralische Gesetze bestimmet wird (§. 7. u. 59.). Dieß ist die Grundanlage zu jenem Verlangen, mit dem man sich um seinen erhabenen End-

zweck bestreben soll. Und eben dieß Verlangen ist unsre Hoffnung, das höchste und seligmachende Gut zu besitzen. Doch da unsre letzte Bestimmung ganz über unsre Natur erhaben ist, indem wir zum Besitze des unendlichen Gutes, als Kinder Gottes gelangen (§. 53.): so muß unsre Hoffnung, wie der Glaube und die Liebe, einen übernatürlichen Bezug auf diesen letzten Endzweck haben. Folglich muß auch die Hoffnung eine übernatürliche, und mitgetheilte Kraft und Tugend seyn, durch welche man ein Verlangen hat, das allerhöchste Gut, als unsern glückseligsten Endzweck völlig zu besitzen, und die dazu nöthigen Mittel zu erreichen.

Das Vertrauen, das man sonst in der Erklärung der Hoffnung anführet, gründet sich in dem Glauben, nicht in der Hoffnung, und ist doch immer eine Verrichtung des Verstandes, nicht des Willens. So soll man festiglich glauben, das ist, alles Vertrauen haben, daß man jenes, um was man Gott bittet, erlangen werde. Denn es steht geschrieben: „Er bitte aber mit Glauben, und zweifle nicht; denn wer zweifelt, der ist den Wellen des Meers gleich, welche von dem Winde bewegt, und hin und her getrieben werden. Derohalben gedenke ein solcher Mensch nicht, daß er etwas von dem Herrn erhalten werde (Jak. 1, 6. u. 7.). Und wieder: Alles was ihr in eurem Gebete begehret, glaubet nur, daß ihr es erlangen werdet, so wird es euch widerfahren (Mark. 11, 24.).

§. 161.

Der Gegenstand der Hoffnung

Ist nun erstlich Gott selbst, das allerhöchste, ohne Anfang, Ende und Einschränkung, vollkommneste Wesen, von dessen völligem Besitze die vernünf-

tige Seele die glückseligsten Freuden, deren sie, nach ihren vernünftigen Fähigkeiten, nur fähig ist, schon deswegen genieſſen wird, weil sie auch hienieden durch dessen unvollkommenen Besitz schon die reinsten und dauerhaftesten Vergnügungen genießt, die nichts anders, als ein glückseliger Vorgeschmack und süſseste Frucht der wahren Glückseligkeit seyn können (§. 9.). Zweytens aber ist alles dasjenige, was als ein Mittel unsern glückseligen Endzweck zu erlangen dienet, der Gegenstand der Hoffnung. Dazu gehört sowohl die zur Erreichung unsrer über alle Natur erhabenen Bestimmung nöthige Gnade, wie auch alle Güter des Lebens, insoferne diese uns zur Erkenntniß und Liebe des Unendlichen, als zu dem glückseligsten Besitze des höchsten Gutes, oder unsrer wahren Glückseligkeit (§. 6. u. 7.) gedeihen.

Der erste, oder der unmittelbare Gegenstand der Hoffnung kömmt nun mit dem Gegenstand der Liebe völlig überein. Nämlich wie man Gott, das unendliche höchste Gut liebt; so verlangt man auch dieß höchste Gut zu besitzen.

§. 162.

Der Beweggrund der Hoffnung.

Oder die Ursache jenes Verlangens, welches man nach jenem uns seligmachenden Besitze des allerhöchsten Gutes hat, fusset sich in jener unbegreiflichen Güte, mit welcher uns das unerschaffene, für sich selbst glückselige Wesen, zu einem so glückseligen Endzwecke bestimmte, daß wir dieß allerhöchste Gut zu besitzen im Stande wären.

Der Beweggrund der Hoffnung ist nun von jenem der Liebe unterschieden. Dieser ist die an und für sich höch-

höchste Güte, oder wesentliche Vollkommenheit, Liebenswürdigkeit Gottes. Jener aber die unendliche Güte Gottes gegen uns. Und in der That, wer soll kein Verlangen haben, das höchste Gut zu besitzen, wenn man des allergütigsten Wesens unendliche Güte betrachtet, durch welche wir zu keinem andern, als zu einem so erhabenen und glückseligen Endzwecke bestimmt worden sind, damit wir dieß höchste Gut selbst besitzen, und durch diesen Besitz völlig glückselig seyn sollten, besonders da dieß Verlangen von unserm natürlichen Hang zu allem, was unseren von der Vernunft gebilligten Wünschen entspricht, ernähret und gestärket wird?

Uebrigens wird diese höchste Güte des Gütigsten gegen uns, oder dieser Beweggrund unsers Verlangens nach dem Besitze des höchsten Gutes auch genugsam durch die Verheissungen der Offenbarung bekannt gemacht. So sagt Gott selbst zum Vater der Gläubigen: Ich bin dein — überaus grosser Lohn (Gen. 15, 1.).

Die Güte Gottes, die uns zu einem so erhabenen Endzweck bestimmet, wird uns diese Bestimmung nicht verfehlen lassen, wenn wir uns durch unsere Willensfreyheit nicht selbst davon abwenden wollen, das ist, Gott kömmt seiner Verheissung auf das getreueste nach. Er muß aber auch dieser Verheissung nachkommen können, sonst wäre diese Verheissung noch mehr als ein eitles Versprechen. So läßt sich auch noch immer diese Güte Gottes gegen uns als der Beweggrund unserer Hoffnung in jene Beweggründe, in die Treue und Allmacht auflösen, als auf welchen man sonst unsre Hoffnung beruhen läßt.

§. 163.

Pflicht in Betreff unsres Verlangens nach dem Besitze des letzten Endzweckes.

Wenn man nun einen natürlichen Hang hat, jedwedes Gut zu besitzen, wenn uns dieses Gut zu Theil werden kann §. 159.); und wenn man nun das allerbeste, vollkommneste Wesen, wie itzt, in diesem Lebenszustande, unvollkommen, also, nach unsrer Auflösung, vollkommen mit seinem ganzen Gemüthe zu besitzen im Stande ist (§. 9.); ja wenn uns sogar das unendliche, höchste Wesen aus unbegreiflicher Güte selbst zu diesem Besitze des allerhöchsten alle unsre vernünftigen Wünsche erfüllenden Gutes bestimmt hat (vorherg. §.): so ist es auch nicht zu läugnen, daß im Betreff dieses Verlangens gewisse Pflichten vorhanden seyn müssen, und daß die wichtigste dieser Pflichten darinn bestehe, damit man nach dem glückseligsten Besitze des höchsten Gutes, unseres letzten Endzweckes, ein wahres Verlangen haben solle.

Es läßt sich übrigens ganz leicht erachten, daß diese göttliche Haupttugend, die Hoffnung Gott völlig zu besitzen, so oft wie der Glaube und Liebe, zu erwecken, oder in dem Gemüthe regzumachen sey. Nämlich unser Hang ist zu dem Besitze eines höchsten Gutes, das all unser von der Vernunft gebilligtes Verlangen sättiget, ohne Unterlaß fortdauernd; die unendliche Güte Gottes, die uns zu jenem Besitze bestimmet, höret nicht auf, die bündigste Bewegursache unsrer Hoffnung zu seyn: so kann und muß man nun auch sagen, daß man die Hoffnung, wie den Glauben und die Liebe, nicht zu oft erwecke, wenn man sie so oft erwecket, als man kann. Darum heißt es in der Schrift: **Hoffe stets auf deinen Gott.** Hos. 12. 6.

Wie viel würde es zur Zufriedenheit des gegenwärtigen Lebens beytragen, wenn man, gemäß dieser Pflicht, ein lebendiges Verlangen nach dem allerhöchsten Gut hätte? Selbst die Leiden dieses Lebens würden uns zu Annehmlichkeiten werden, wenn wir von dem tröstenden Gedanken beseelt wären. Gott wird unser überaus grosser Lohn seyn.

Und zur Vollziehung dieser, einer der wichtigsten, Pflicht gegen das höchste Wesen, sollte uns doch jenes anhalten, daß man dieß Verlangen nach Gott, unserem glückseligsten Endzwecke in seinem Gemüthe kaum lebhaft erwecken kann, ohne aus dieser Quelle unsrer völligen glückseligen Vergnügung, schon itzt heiligste Freude, die gewiß schon der seligste Anfang himmlischer Wonne ist, zu schöpfen. Oder wird jene Seele nicht schon mit Anmuth zu dem höchsten Wesen seufzen, die also seufzet: **Wie sich der Hirsch nach den Wasserquellen sehnt, so sehnt sich meine Seele nach dir o Gott! Meine Seele dürstet nach dem starken lebendigen Gott: wann werde ich kommen, und vor dem Angesichte Gottes erscheinen?** Psalm. 41, 2. u. 3. **Denn was habe ich in dem Himmel, und was auf der Erde ausser dir begehret?** Psalm. 72, 25. Nämlich obschon nur aus dem vollkommnen Besitze des allerliebenswürdigsten, vollkommnesten, gütigsten Wesens eine völlige Sättigung aller unser vernünftigen Begierden zu erwarten ist, nichtsbestoweniger ist doch schon das Verlangen, mit dem man sich itzt nach jenem seligsten Besitze sehnet, mit seliger Freude vermischt. Dergleichen selige Freude und Wollust wünscht Paulus denen, die auf Gott hoffen, mit folgenden Worten: **Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit Freude und Frieden im Glauben, auf daß ihr die Fülle in der Hoffnung und in der Kraft des heiligsten Geistes habet.** Röm. 15, 13.

§. 164.

Pflicht in Betreff unseres Verlangens nach den Mitteln zum seligsten Endzwecke.

Die Pflicht, ein Verlangen nach dem glückseligen Besitz unseres Endzweckes zu haben, ist mit der Pflicht, die zu diesem Endzwecke erforderlichen Mittel von dem Allergütigsten anzuhoffen, so genau verbunden, wie sehr die Mittel zur Erreichung eines jeden Endzweckes selbst nothwendig sind. Doch ist es einleuchtend, daß, wenn man diese Mittel des Endzweckes wegen hoffen soll, selbe auch nur in Rücksicht auf die Erreichung des letzten Endzweckes anzuwenden und zu gebrauchen sind. Dergleichen Mittel sind alle Güter der Seele, des Leibes, des Glückes, der Ehre; dann auch die göttlichen Gnaden, durch welche unsre freyen Handlungen einen verhältnißmässigen Bezug zu unserem über alle Natur erhabenen Endzwecke (§. 53.) erlangen.

Gewiß wie man der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes eine Unbild erwies, wenn man nach dieser lebendigen Quelle der wahren, seligsten Wollust kein Verlangen trüg, selbe gar hintansetzte, verachtete: eben so wäre es eine schändliche Abweichung von unsrer seligsten Bestimmung, wenn man eine der erwähnten Güter entweder nicht des letzten Endzweckes wegen verlangte, hoffete, oder selbe zu anderen Absichten, als zur Erreichung unsrer seligsten Bestimmung verwendete, gebrauchte.

Die Schändlichkeit des Verbrechens ist auffallend, wenn der Mensch, der von allen Seiten, in aller Rücksicht, alle Augenblicke von seinem Urheber abhängt den Endzweck, weßwegen Gott alles gemacht hat, und machen

chen muß (§. 1.), ganz auſſer Acht läßt, und ſich zu dem Gebrauche desjenigen, was Gott wegen ſeiner ſelbſt gemacht hat, und was er itzt dem Menſchen als ein Mittel zu Gott darbietet, einen ganz willkührlichen Endzweck, der der Endabſicht des höchſten Urhebers aller Dingen entgegengeſetzet iſt, vorausſetzet. Von dieſer Unbild, die man durch dergleichen Verfahren dem höchſten Weſen zufüget, beklaget ſich Gott bey dem Propheten Jeremias ſo ſehr, daß man kaum je eine Stelle in der Schrift antreffen wird, die mit einem eben ſo wichtigen, als rührenden Ausdrucke vorgetragen wäre. Ihr Himmel, erſtaunet darüber und ihr Himmelspforten trauret auf das höchſte, ſpricht der Herr; denn mein Volk hat zwey Uebel begangen: mich, den Brunnen des lebendigen Waſſers, haben ſie verlaſſen, und ſich Waſſerbehälter gegraben, Waſſerbehälter, die löchericht ſind, und kein Waſſer halten können. Jer. 2. 12. u. 13.

Weil ſich's nun ereignen kann, daß man die zeitlichen Güter nicht zum letzten Endzwecke richtet, oder in dem Genuſſe derſelben ſeinen Endzweck ſuchet; und weil die gegenwärtigen ſinnlichen Dinge mehr unſerem Empfindungsvermögen, als die von aller Sinnlichkeit entfernten Gegenſtände den höheren Fähigkeiten unſrer Seele behagen; ſo iſt die Hoffnung zu der Erreichung des letzten Endzweckes in Betracht des Gebrauchs und der Anwendung dieſer Mittel nicht die ſicherſte, und die Erreichung dieſes gewünſchten Endzweckes geſchieht nicht ohne Beſchwerniſſen. Dieſe Beſchwerniſſe ſind aber ſo wichtig, daß der Apoſtel uns folgendermaſſen ermahnet: Meine Liebſte! wirket euer Heil mit Furcht und Zittern Phil. 2, 12.

Doch bleibt die Hoffnung an und für ſich betrachtet, und beſonders in Rückſicht auf die unendliche Güte Gottes, die uns zur Erreichung des letzten glückſeligſten Endzweckes

zweckes durch moralische Gesetze bestimmte, sicher und zuverlässig. Und dieß wieder nach dem Ausspruche des grösten der Aposteln: Die Hoffnung aber macht nicht zu Schanden. Röm. 5, 5.

§. 165.

Vergehungen wider diese Pflichten.

Wie es Pflicht ist, nach dem Besitze des allerhöchsten Gutes ein Verlangen zu haben (§. 163.); und deswegen von ihm die dazu nöthigen Mittel anzuhoffen, diese auch nur zum letzten Endzwecke anzuwenden (vorherg. §.): so ist es auch schon im Gegentheil eine Vergehung wider diese Pflichten, wenn man entweder jenes Verlangen nach Gott nicht hat, oder jene Mittel nicht hofft, oder sie gar zu einem anderen Endzwecke anwendet.

Der Hoffnung ist also nicht unmittelbar die Verzweiflung entgegengesetzt, wie manche wollen. Die Verzweiflung ist an und für sich doch zuletzt eine Meynung oder ein Urtheil des Verstandes, daß man die Glückseligkeit, vielleicht in diesen oder jenen Umständen nicht erreichen könne, und gehöret also immer unter die Irrthümer wider den Glauben; da doch die Hoffnung, als ein Verlangen, eine Verrichtung des Willens ist.

In der Pflicht der Hoffnung kann weder die übermässige Hoffnung entgegen seyn, wenn diese, wie man gemeiniglich vorgiebt, darinn besteht, daß man glaubt, man könne die Glückseligkeit durch die Naturkräfte, ohne Gottes Gnade erhalten. Denn dieser Glaube bezöge sich ja nicht unmittelbar auf das Begehrensvermögen.

Doch aber würde jener die Pflicht der Hoffnung übertreten, der sich mit den zeitlichen Gütern des Lebens so

sehr

sehr begnügete, daß er nur wünschte, immer jene Güter genieſſen zu können, und daß er, um selbe zu genieſſen, Verzicht auf die ächte Glückseligkeit thun würde.

Wie leicht kann jener sich dieser Uebertretung schuldig machen, der gar selten der Wichtigkeit seiner Bestimmung nachdenket, und also kein wahres Verlangen nach dem völligen Besitze seines glückseligsten Endzweckes hat?

Auch würde es Vergehen wider diese Pflichten seyn, wenn die leichte Art, durch die Busse Nachlassung der Sünden zu erhalten, ein Beweggrund freyer zu sündigen wäre. Welche Unbild würde dem gütigsten Wesen nicht angethan, wenn man die nämlichen Mittel, die uns von seiner unendlichen Güte, auch noch nach dem Falle zur Seligkeit zu kommen, an die Hand giebt, zum Beweggrunde seiner Beleidigung nähme? Aber eine dergleichen Bosheit läßt sich doch kaum, auſſer vielleicht bey den verlornesten Menschen finden. Denn es heißt doch recht sehr Bosshaft seyn, Gott nur darum beleidigen, weil er aus unendlicher Güte die Sünden auf eine leichte Art verzeihet, oder deswegen, weil er barmherzig ist. — Am öftesten wird wohl der Sturm der Leidenschaften, nur einige Züge aus der Idee des strafenden Richters auslöschen; die Furcht der Strafe, jenes glückliche Hinderniß der Verbrechen, vermindern, und auf eine solche Art das theoretische richtige Gewissensurtheil in einem falschen praktischen Gewissensausspruch umwandeln. (§. 43.). Aber eben dazumahl wird das begangene Verbrechen weder unmittelbar der Güte des Gütigsten, weder auch mit der Pflicht der Hoffnung streiten.

Ver-

Viertes Hauptstück.

Von anderen Gemüthsneigungen gegen das höchste Wesen.

§. 166.

Freude an Gott.

Wie der Mensch das allergütigste Wesen über alles lieben soll (§. 154.): so ist es höchst billig, daß sich der Mensch über die unendlichen Vollkommenheiten dieses liebenswürdigsten Gegenstandes erfreue. Diese Freude wird von der Liebe erzeuget. Ist diese Pflicht, so ist es auch jene. Doch nicht nur die Natur der Liebe, sondern auch die Offenbarung fordert diese freudige Pflicht (laßt uns das süsse Vergnügen an den aller vollkommensten Eigenschaften unseres liebenswürdigsten Urhebers also nennen) von dem menschlichen Gemüthe. **Freuet euch, spricht David, und frolocket in dem Herrn ihr Gerechten: jauchzet, alle redliche Herzen.** Ps. 31. 11. Eben so ruft der Weltapostel uns allen zu: **Erfreuet euch allezeit in dem Herrn: ich sage es euch nochmal, erfreuet euch.**, Philip. 4. 4.

Unter dieser Freude an Gott verstehen einige die Liebe des Wohlgefallens (amorem complacentiæ).

Welche Freude wird nicht in unserem Gemüth erwecket, wenn ihm die vortrefflichsten Eigenschaften des unendlich liebenswürdigsten Wesens, theils durch die Betrachtung der Natur, theils durch den Unterricht der Offenbarung immer mehr bekannt gemacht, und allezeit lebhaft vorgestellet werden. Nämlich wenn man nur ernsthaft an Gott denket, und ihn als den unendlichen

Um-

Umfang aller liebenswürdigsten Eigenschaften unter einem Begriffe, der ein würdiges und lebhaftes Gemälde des vollkommnesten Wesens ist, denket: so wird man auch schon vom seligen Freudengefühle durchdrungen. Dieß bestätiget der Mann nach dem Herzen Gottes, da er sagt: Ich habe an Gott gedacht, und mich erfreuet. Ps. 76, 4.

Die lebhafte Erkenntniß Gottes, die Betrachtung der vollkommensten Eigenschaften dieses allerhöchsten Wesens, so wohl aus der Natur, als aus der Offenbarung mag wohl der glücklichste Weg zu dieser seligsten Freude seyn.

Damit man aber fähig sey, diese seligste Freude an Gott zu empfinden, so ist es unumgänglich nothwendig, in seinem Gemüthe eine wahre Liebe des Wohlwollens gegen das allerliebenswürdigste Gut (amorem benevolentiæ) zu ernähren. Denn wer nur aus eigennützigen Endabsichten, etwas verrichtet, was etwa der Liebe Gottes nicht völlig zuwider ist, der mag sich wohl diese seligste Freude deswegen umsonst versprechen, weil diese Freude auf die Liebe folget, da doch die Liebe, die etwas anderes, als das Wohl des geliebten Gegenstandes (die Würdigkeit kann auch so viel als das Wohl des Geliebten ausmachen) zur Absicht, oder zum Beweggrund hat, keine wahre Liebe ist, (§. 149.)

Man darf auch in dem Vorfalle, wenn man die Erwägung der liebenswürdigsten göttlichen Eigenschaften vornimmt, und dabey jene seligste Anmuth nicht fühlet, auf keine andere Ursache verfallen, als etwa auf eine Vernachlässigung der Liebe Gottes, oder, was sich eben dahin beziehet, auf die Verabsäumung einer anderen Pflicht. Wie könnte der Abgang der seligsten Freude an Gott von einer besonderen Anordnung Gottes herrühren, wenn Paulus, ohne alle Ausnahme, uns zuruft: Erfreuet euch allezeit in dem Herrn; ich sage euch noch einmal, erfreuet euch. Phil. 4, 4.

Weil endlich die Freude, von welcher unsre Seele in der Betrachtung der unendlichen Vollkommenheiten des höchsten Gutes durchdrungen wird, diese Beschaffenheit hat, daß auch die bloße Erinnerung an dieselbe schon neue Freude ist, und so gar in der Stunde unseres Hinscheidens, in welcher uns manche andere Vergnügung abgeschmackt werden dürfte, wahre Freude bleibt: so ist es nicht zu läugnen, daß die Erfüllung dieser freudigen Pflicht schon mit unsrer zeitlichen Glückseligkeit aufs genaueste verbunden sey (§. 9.), und daß wir auch zu dieser Freude an Gott, selbst von unserem Hange nach Glückseligkeit angehalten werden.

§. 167.

Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen.

Unsre Liebe zu dem höchsten Wesen soll eine Liebe des Wohlwollens, der Freundschaft seyn, zu deren natürlichen Beschaffenheit nichts so sehr erfordert wird, als daß man jenes wolle, was der geliebte Gegenstand will (§. 155.). Aus der Natur der Liebe, die dem höchsten Wesen gebühret, fließt also eine eben so wichtige Pflicht, als die Liebe ist, nämlich die Vereinigung des menschlichen Willens mit dem Willen des liebenswürdigsten Gottes, oder die Bereitwilligkeit immer das zu wollen, was dem göttlichen Wohlgefallen entspricht.

Doch entdeckt sich diese Verbindlichkeit unsern Willen mit dem heiligsten Willen des Allerheiligsten zu vereinigen, nicht nur aus der ächten Beschaffenheit der Liebe; sondern sie ist ebenfalls eine Erforderniß des wahren Christenthums. Denn nebst dem, daß uns unser Erlöser selbst auf folgende Art zu bethen lehret: **dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden** Matth.

6, 10.; so ist auch die Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen jene zu unserem Heil so erforderliche Selbstverläugnung, in welcher das Evangelium die größte Vollkommenheit derer bestimmet, die sich als Nachahmer jenes vollkommnesten Lehrmeisters bekennen, welcher zu seinem himmlischen Vater also bath: **Nicht wie ich will, sondern wie du willst.** Matth. 26, 39.

Wie ruhig, zufrieden und glückselig muß wohl aber das Leben desjenigen seyn, dessen Wille, nach gegenwärtiger Pflicht, allezeit mit dem göttlichen übereinstimmt? Gott ist von sich selbst der glückseligste, und dieß besonders deswegen, weil er nichts will, als was gut und vollkommen ist, und weil er zugleich alles, was gut und vollkommen gedacht werden kann, auf die allervollkommenste Art besitzet. Und doch kann der Mensch an dieser göttlichen Glückseligkeit Theil nehmen, wenn er das will, was seinen liebenswürdigsten Gott wohlgefällt. Nämlich ein dergleichen Mensch will nichts anders, als was gut und vollkommen ist; weil er nichts anders will, als was Gott will, der doch, um der Glückseligste zu seyn, nichts, als was gut und vollkommen ist, wollen kann. Dieser Mensch besitzt aber auch alles, was gut und vollkommen ist; denn er besitzt ja durch seine Liebe zu Gott, durch seine Willensvereinigung mit dem göttlichen Willen das höchste, liebenswürdigste Gut, (§. 7.) über welches er sich doch vernünftiger Weise nichts mehr wünschen kann?

Eben diese Pflicht enthält den Grund der Geduld in widrigen Zufällen, oder aber die Geduld, wenn sie anders nicht in eine stoische Gleichgültigkeit ausarten soll, ist selbst eine Befolgung derjenigen Pflicht. Wie kann jemand über jenes ungeduldig werden, was er für den seligsten Willen Gottes hält? Werden jenem seine Leiden als wahre Uebel vorkommen, der sich erinnert, daß diese von der Anordnung seines allergütigsten Gottes her-

rühr-

rühren, der doch nichts, als was gut und vollkommen ist, thun kann? — Aus dieser Quelle läßt sich die gewünschte Kunst, vergnügt und zufrieden zu leben und zu sterben, abnehmen.

§. 168.

Dankbarkeit gegen den höchsten Wohlthäter.

Wie die unendliche Güte Gottes, an sich betrachtet, den Beweggrund der Liebe zu Gott ausmachet: so ist die unendliche Güte Gottes gegen den Menschen eine Bewegursache, daß er sich gegen das unendliche Wesen für alle unermeßlichen Wohlthaten dankbar bezeige. Gegen seinen Wohlthäter dankbar seyn, ist ohnehin ein Trieb der Natur. Wer wird ein so wenig gefühlvolles Herz haben, daß er es nicht für die wichtigste Verbindlichkeit hielte, dem allergütigsten Wohlthäter, der wie er nichts, als was gut ist, will, eben also nur wohlthun kann, stets dankbar zu seyn?

Der Trieb der Natur zur Dankbarkeit zeigt sich so gar bey den vernunftlosen Thieren. Wie unbillig wäre es, wenn du, Vernünftiger! gegen deinen höchsten Wohlthäter undankbarer, als dein Hund gegen dich ist, verhieltest? Und wenn barbarische Nationen im alten Heidenthume ihren vermeinten Gottheiten Dankopfer brachten, um wie viel weniger darf's der Christ an dieser Tugend ermangeln lassen, da sein Naturtrieb durch die Gnade geedelt, seine Vernunft durch die Offenbarung aufgeklaret ist? Der Weltapostel will daher diese Pflicht für allezeit, für alle Umstände, befolget wissen, da er uns also ermahnet: Saget Gott Dank in allen Dingen: denn das ist der Wille Gottes in Christo Jesu an euch alle. 1. Thessal. 5, 18. Und in einer andern Stelle:

Alles,

Alles, was ihr thuet, mit Worten oder mit Werken, das thuet alles im Namen des Herrn Jesu Christi, und danket Gott, und dem Vater durch ihn. Colos. 3, 17.

Es ist würdig zu bemerken, wenn wir es noch nicht bemerket haben, daß eben dieser Herr Jesus, durch den wir dem himmlischen Vater danken sollen, bey sehr wichtigen Handlungen selbst eine brünstige Danksagung zu dem himmlischen Vater abschickte. Jesus wollte fünftausend vor Hunger schmachtende Zuhörer sättigen; er nahm also die wenigen vorhandenen Brode; und nachdem er Dank gesaget hatte, theilte er sie unter die Herumsitzenden aus. Joh. 6. 11. Da er den Lazarus, der schon den vierten Tag im Grabe lag, zum Leben erwecken wollte; hub er seine Augen in die Höhe, und sprach: Vater! ich danke dir: daß du mich erhöret hast. Ebend. 11, 41. Er wollte das heiligste Geheimniß seines Fleisches und Blutes einsetzen, damit er mit den Menschenkindern bis am Ende der Welt seyn könnte; was that er? In der Nacht, wo er verrathen wurde, nahm der Herr Jesus das Brod, und brach es **danksagend** (1. Kor. 11, 23. u. 24.) Was für eine Ursache möchte wohl den liebvollen Weltheiland bewogen haben, diese Danksagungen vor diesen wichtigen Handlungen vorzunehmen, wenn er uns dadurch nicht belehren wollte, daß von der Dankbarkeit, in Ansehung des Vergangenen, die Erhaltung jener Güter abhängt, um die wir uns fürs künftige zu besorgen haben? Was braucht man mehreres, um die Pflicht, gegen Gott dankbar zu seyn, für wichtig zu empfehlen?

Hernach wie viele, welche vortrefliche und unermeßliche Wohlthaten und Merkmaale der Liebe und Güte erwies und erweiset uns noch unaufhörlich unser bester Liebesvater, so wohl als gütigster Urheber und Erhalter der Natur, wie auch als der freygebigste Ausspender be-

sonderer Gnaden? Aus unzähligen Wohlthaten lasse man uns nur jener erwähnen, durch welche Gott — der reich an Barmherzigkeit ist, und wegen seiner großen Liebe, womit er uns geliebet hat, da wir durch die Sünde todt waren, sämmtlich in Christo lebendig gemacht hat (Ephes. 2, 4. u. 5.). Oder aber erinnere man sich dessen, was uns der geliebte Jünger vorstellet, da er sagt: Sehet, was für eine Liebe der Vater uns gegeben hat, daß wir Gottes Kinder genennet werden, und sind. 1. Joh. 3, 1. Man müßte ein ganz gefühlloses Gemüth besitzen, wenn uns dergleichen unermeßliche Merkmaale der Liebe, der Güte des liebenswürdigsten Vaters unseres Wesens kein Bewegursache zur Befolgung der gegenwärtigen Pflicht dienten.

Ferners da man auch durch die Liebe dessen, der uns liebt, zur Liebe gereizet wird, so kann auch das Dankgefühl, das man der Gottheit schuldig ist, selbst die Natur der Liebe Gottes annehmen. Denn nichts ist natürlicher, als daß man denjenigen liebe, von dem man geliebt wird; ja jener, welcher die Liebe nicht mit Liebe bezahlet, scheint nichts weniger, als etwas vom Menschen zu haben. Deswegen führt der geliebte Jünger die Liebe Gottes gegen uns als eine Ursache an, die uns zur gegenseitigen Liebe Gottes bewegen soll, da er saget: Lasset uns also Gott lieben, weil er uns zuerst geliebet hat. 1. Joh. 4, 19.

Dieß Dankgefühl, dieses Wohlwollen gegen unseren allergütigsten Wohlthäter, kann auch bisweilen eine vollkommne Liebe Gottes seyn. Denn obschon die Gaben der Natur, der Gnade, ja selbst die Verleihung der völligen Glückseligkeit, in keinem Betracht, der Beweggrund der göttlichen Haupttugend der Liebe seyn können, weil jene Wohlthaten, von unsrer Seite her betrachtet, immer etwas Endliches, und also etwas Geringeres, als Gott, sind, da doch der Beweggrund der Liebe Gottes

Gott

Gott selbst, nämlich die unendliche innerliche Güte Gottes ist (§. 152.); nichts destoweniger wenn die unermeßlichen Wohlthaten Gottes nicht die Endabsicht, sondern nur Mittel sind, Gott das höchste Gut zu lieben; und wenn man betrachtet, daß zu so unzählig vielen und unbegreiflich grossen Gaben, die wir immer von Gott erhalten, keine andere Güte, als nur jene des in sich vollkommnesten Wesens zureichend sey: so kann unser Dankgefühl gegen den allergütigsten Wohlthäter noch immer die Natur der ächten Liebe des liebenswürdigsten Gottes annehmen.

§. 169.

Fortsetzung.

Alles, was der Mensch besitzt, was er ist, und was er vermag, ist doch zu letzt nichts anders, als ein Geschenk des höchsten Wohlthäters. Denn die Philosophie behauptet es, daß alles, was in einem begränzten Wesen enthalten ist, seinen Ursprung von dem unbegränzten Wesen haben müsse; und auch der Weltapostel folgt eben dieser Philosophie, da er sagt: **Wenn einer sich dünken läßt etwas zu seyn, der doch nichts ist, der verführet sich selbst.** Gal. 6, 3. Wenn es nun Pflicht ist gegen das allerhöchste Wesen dankbar zu seyn (vorherg. §.): so ist es gewiß auch Pflicht, dasjenige, was der Mensch von der Güte des Gütigsten besitzt, was er durch eben diese Güte ist, und was er, durch den sowohl natürlichen, als übernatürlichen wohthätigen Einflusse seines Urhebers auf seine Kräfte, kann und vermag, nicht als sein **Eigenthum**, sondern als ein Geschenk seines ewigen Wohlthäters zu betrachten. Und so ist mit dem Dankgefühl gegen das höchste Wesen die würdigste Tugend des Philosophen sowohl als der Christen verwandt, nämlich die Demuth, oder die aufrichtige Gesinnung, daß alles, was man an sich Gutes, oder

Vollkommnes wahrnimmt, ein verehrungswürdiges Geschenk des höchsten Wohlthäters sey.

Mit dieser Gesinnung war Paulus beseelet, da er also schrieb: durch die Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht vergeblich gewesen: Er steht so gar auf seine Verdienste, und behält doch noch diese Gesinnung, da er fortfährt: Ich habe mehr, als sie (die übrigen Aposteln) alle gearbeitet, nicht aber ich allein, sondern die Gnade Gottes mit mir. 1. Kor. 15, 10.

Eben diese Gesinnung muß ein jeglicher haben, der ernsthaft nachdenket, daß sein ganzes Wesen, seine Seele mit ihren Fähigkeiten, sein Leib mit allen Kräften und Vermögen, ja so gar alle seine gute Neigungen und Bestrebungen nichts als unverdiente Wohlthaten der unendlichen Güte Gottes, seyn können. Man muß sich hierüber mit dem Weltapostel selbst fragen: Was hast du nun, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmst du dich denn, als wenn du es nicht empfangen hättest? 1. Kor. 4, 7. Ja nicht nur unser Vermögen, unser Bestreben nach dem Guten, sondern das Gute selbst, was man thut, gehöret zu der unendlichen Anzahl der Wohlthaten Gottes; denn, nach dem Ausspruch des nämlichen Apostels, Gott ist es, der in euch beyde, das Wollen und das Vollziehen nach seinem Wohlgefallen wirkt. Philip. 2, 13.

Da man sich aber das Gute, das man unternimmt, nicht so zueignen kann, daß man sich darüber rühmen könnte: so bleibt doch eben dieß Gute noch immer unser Eigenthum, so daß man mit eben demselben Apostel für das Gute, was man hier mit der Gnade, und mit dem natürlichen Einflusse der Hilfe Gottes unternommen oder verrichtet hat, die Krone der Gerechtigkeit von

dem

dem gerechten Richter anzuhoffen habe (2. Timoth. 4, 8.).

§. 170.

Vertrauen auf Gott.

Gott ist der weiseste und gütigste Urheber und Beherrscher der ganzen erschaffnen Allheit: so sieht er nun auch alle Schicksale und Ereignisse vor; lenkt sie durch seine Güte, mit welcher er auf unser Wohl bedacht war, ehe wir noch waren; und entscheidet gerade das, was zu unsrer gewünschten Wohlfahrt gereicht. Wie wäre er sonst der unendlich Weiseste, der unendlich Gütigste? Wir dürfen also und sollen auch in allen Zufällen immer und beständig das Beste von Gott erwarten, oder was eines ist, auf Gott vertrauen. Die Vernunft billiget dieß Vertrauen, und die Religion macht er zu einer tröstlichen Pflicht. Deswegen spricht David einem jedweden also zu: **Erwarte den Herrn und sey mannhaft: dein Herz stärke sich und harre auf den Herrn.** Ps. 26, 14.

„ Das Vertrauen auf Gott, schreibt ein auf seinen Gott harrender Philosoph, befreyt uns von tausend ängstlichen Sorgen. Sey rechtschaffen und fromm, so denkt das gute Herz und das übrige stelle der Vorsehung anheim. Er entzieht unsern Kümmernissen die schreckende Gestalt, und giebt ihnen eine tröstliche. Die Uebel, die du nicht wissentlich verschuldet hast, entspringen aus einer göttlichen Anordnung. Harre, und du wirst sehen, daß sie zu deinem grössern Glücke dienen. Sie sind heilsame, obgleich bittere, Arzneyen, welche die Gesundheit deiner Seele befördern helfen. Thue das Deine, als ein vorsichtiger Mensch, und die Zeit, und die Art der Hilfe überlaß Gott. — —

Die Mittel, zu dieser vertrauensvollen Ergebung zu gelangen, lassen sich leicht entdecken. Wir erwecken und erhalten dieselbe durch sorgfältige und öftere Betrachtungen der Vollkommenheiten des Unendlichen. So wenig wir von seinem Wesen erkennen; so erkennen wir doch aus allen seinen Werken, und aus unserem Gewissen, daß er Macht, Weisheit, Güte und Heiligkeit besitzt. Das ist für unsern Verstand und für unser Herz Licht und Trost genug. Alle seine Wege in ihrem Umfange und Zusammenhange wissen, alle besondere Absichten seiner Rathschlüsse und Verhängnisse einsehen wollen, ist unsinnige Begehrlichkeit; aber aus den Betrachtungen seiner Vollkommenheiten sich überzeugen, daß er nichts geringers wollen und wirken kann, als das Beste seiner Geschöpfe, und bey Fleiß und Pflicht, ihm seine Schicksale in Demuth und Anbetung überlassen, dieß ist Weisheit und wahre Beruhigung. Eben darum, weil wir den Zusammenhang der Dinge nicht überall einsehen, ist uns das Vertrauen auf Gott unentbehrlich. Dieses Vertrauen dadurch stärken und beleben, daß wir auf die besonderen Spuren seiner Vorsehung in dem Leben der Menschen Acht haben, dieß ist unsre Pflicht, und sollte zugleich eine unsrer feyerlichsten Beschäftigungen seyn. Jeden, der sein Leben bedachtsam überschauen will, kann in seinen freudigen und traurigen Begebenheiten die wunderbare Anlage der Vorsehung finden; kann aus dem Erfolge oft die weise und wohlthätige Absicht des Uebels, und in den besondern Umständen seines glücklichen Schicksals die Regierung einer göttlichen Hand erkennen. Wunderbare Führungen und Errettungen; was predigen sie anders, als eine über alles wachende Vorsehung? Welches Leben, auch das niedrigste und dunkelste hat nicht seine Geheimnisse und seine Wunder? Man suche sie auf, und sie werden uns zu einer Quelle der Weisheit und des Vertrauens auf Gott werden.

§. 171.

§. 171.

Gehorsam.

Das Dankgefühl gegen Gott (§. 168.) und die in diesem Dankgefühl sich gründende Demuth (vorherg: §) zeiget uns, wie sehr wir von diesem höchsten nach unserem ganzen Wesen und Vermögen abhängen. Aber je deutlicher wir diese unsre Abhängigkeit einsehen, desto grösser und herrlicher kömmt unserem denkenden Geist die unendliche Gottheit vor, und desto geneigter wird auch unser Gemüth um diesem erhabenen Wesen, in allem dem, was er von uns durch moralische Gesetze fordert, gebührenden Gehorsam zu leisten. Denn wenn der Mensch, so wie ein jedwedes Geschöpf, wegen Gott, und von Gott sein Daseyn hat (§. 2.), und wenn dieser Mensch noch in allem, was er ist, besitzt, vermag, von dem unendlichen Wesen abhängt (vorherg. §.); ja wenn so gar die den liebenswürdigsten Eigenschaften des höchsten Wesens gebührende Liebe fordert, daß man das vollziehe, was dem heiligsten Willen Gottes entspricht (§. 155.): so ist es gewiß eine der billigsten Pflichten, daß man Gott seinem größten, mächtigsten und zugleich allergütigsten Herrn aufs pünktlichste gehorsame.

Dieser Gott gebührende Gehorsam ist eine der richtigsten Pflichten; weil sie so gar den Ursprung aller moralischer Verbindlichkeit in sich einschließt (§. 68.).

Man sieht aber zugleich, daß der Umfang dieser Pflicht sich auch auf die Vollziehung derjenigen Verbindlichkeiten erstreckt, die nicht nur den göttlichen, sondern auch den menschlichen Gesetzen eigen sind (§. 69.) Denn wenn alle Gesetze der heiligste Wille des allerhöchsten Wesens sind (Ebend. §. 59.): so mag wohl jener nicht gehorsam gegen Gott genennet werden können,

der sich nur in Vollziehung der göttlichen, nicht aber in der Befolgung der menschlichen, sowohl religiösen als politischen, Gesetzen gehorsam bezeigte.

Der kräftigste Antrieb um mit aller Thätigkeit seinem unendlichen Urheber in allem, was man für seinen göttlichen Willen erkennet, zu gehorsamen, kann besonders von der Beförderung unsrer sowohl zeitlichen als ewigen Glückseligkeit hergeleitet werden, als nach welcher alle Gebote unsers gütigsten Gottes abzwecken. Denn was sind alle moralische Gesetze als eben so viele Richtungen und Anleitungen zu unserer erhabenen Bestimmung, zu unsrem Endzwecke und Glückseligkeit (§. 59.)? Welcher reizender Beweggrund ladet uns nicht zu dem Gehorsame gegen den Allmächtigen ein, wenn man durch diesen Gehorsam endlich das erhält, wohin all unser Bestreben abzielet, die zeitliche und ewige Glückseligkeit? Der Mann nach dem Herzen Gottes muntert sich selbst durch diesen Beweggrund zum Gehorsame gegen das allerhöchste Wesen auf, da er sich also fraget: *Soll denn meine Seele Gott nicht unterworfen seyn, da ich von ihm allein mein Heil erwarte?* Ps. 61, 2.

§. 172.

Gottesfurcht.

Gott ist zwar der liebenswürdigste Gegenstand der Liebe, zugleich auch unser allergütigster Wohlthäter, und kann deswegen nur geliebt werden (§. 20. und 37.); Doch ahndet auch dieß höchste Wesen unsseren Ungehorsam, unsre Vergehungen wider seinen heiligsten Willen mit zeitlichen und ewigen Strafen (§. 127.): wie es nun Pflicht ist, Gott wegen der erst genannten Eigenschaften zu lieben, oder ihm dankbar zu seyn, so ist es auch Pflicht Ihn, als den Bestra-

strafer des Bösen zu fürchten. Zu dieser Pflicht ermahnet uns unser gütigster Erlöser ausdrücklich: **Fürchtet den, der die Seele und den Leib in die Hölle stürzen kann.** Matth. 10, 28.

Und dieß ist eigentlich die Furcht Gottes. In einer jedweden anderen Beziehung ist Gott nicht zu fürchten. Er bleibt aber auch als Bestrafer des Bösen noch **ganz lieblich**, weil die göttliche Gerechtigkeit, die das Böse ahndet, doch immer an und für sich nichts anders ist, als die mit unendlicher Weisheit verbundene Güte. Denn was wäre jener für ein Gesetzgeber, der nur gut, nicht aber, wo es um das Wohl des ganzen Staates und einzelner Glieder zu thun ist, auch so weis wäre, daß er seiner Güte Schranken setzte? Und nicht wahr, Güte und Weisheit sind doch wohl liebenswürdige Eigenschaften, und dieß dazumal am meisten, wenn diese Eigenschaften, die Güte und die Weisheit auf der Stufe der unendlichen Vollkommenheit zu stehen kommen.

Diese Furcht wird die **knechtische** genannt, da jene Gemüthsbeschaffenheit, durch welche man die Beleidigung Gottes fürchtet, die **kindliche** Furcht genannt wird. Man kann es aber leicht abnehmen, daß diese kindliche Furcht eigentlich keine Furcht Gottes sondern nur die nämliche Liebe zu Gott sey, durch welche man bereitwillig ist, das, was Gott gefällt, zu vollziehen (§. 155.), wie auch das, was ihm misfällt, zu unterlassen.

Ist die Furcht so beschaffen, daß man nicht nur die Gerechtigkeit des Strafenden haßt, sondern auch bereit wäre, das Gesetz zu übertreten, wenn die Uebertretung desselben mit keiner Strafe geahndet würde, so ist diese Furcht unedel, sklavisch, und der Liebe zuwider, weil diese die Entschlossenheit jenes zu thun, was Gott gefällt, unumgänglich erfordert (§. 155.). Deswegen

sagt der geliebte Jünger: In der Liebe ist keine Furcht: sondern die vollkommne Liebe vertreibt die Furcht. 1. Joh. 4, 18.

Umsonst bemüht sich aber jener, der aus diesem Texte erproben will, daß sich die Furcht des Allerhöchsten, der die Sünden bestrafet, mit der Liebe nicht vertrage. Wie kann die knechtische Furcht von der Liebe verdrenget werden, wenn nach dem Ausspruch des weisen Syrachs die Furcht Gottes der Anfang der Liebe ist (25, 16.)? Welche andere Furcht, als die so genannte knechtische wird wohl der Anfang der Liebe seyn, besonders da man weiß, daß die kindliche Furcht nicht eine wahre Furcht, sondern die Liebe ist, als welche das vollzieht, was Gott gefällt, jenes haßt, flieht und verwirft, was Gott misfällt? Oder aber ist die Beleidigung Gottes das nämliche, was Gott ist, weil du die Furcht, durch welche du die Beleidigung Gottes verabscheuest, eine kindliche Furcht Gottes nennen willst? Siehst du hier nicht ein, daß falsche theologische Sätze auch nur daher entspringen können, wenn man nur nach gewöhnlichen Ausdrücken, nicht aber nach Begriffen, die jenen Ausdrücken, entsprechen, vernünfteln will?

Liebte Paulus Gott nicht also, wie es die Theologie von dem Christen fordert? Fürchtete er aber nicht, damit er nicht vielleicht, wenn er andern geprediget hätte, selbst verworfen würde (1. Kor 9, 27.)? Und hat vielleicht gar der Erlöser uns eine Furcht empfohlen, die sich mit der Liebe nicht verträgt, da er uns ermahnet: Fürchtet vielmehr, den, der die Seele und den Leib in die Hölle stürzen kann. Math. 10, 28.

Laßt uns also der Lehre des Erlösers nachkommen, laßt uns den fürchten, der uns mit zeitlichen und ewigen Strafen züchtigen kann. Wie wohl sind wir

daran,

daran, wenn wir diese Furcht nicht aus dem Herzen vertreiben. Die Furcht des Herrn ist ein Brunn des Lebens, wodurch man den Schlingen des Todes entgeht Sprüchw. 14, 27. Durch die Furcht des Herrn meidet ein jeder das Böse. Ebend. 15, 28. Die den Herrn fürchten, beobachten seine Gebote Eccli. 2, 21. Man kann von der Wichtigkeit dieser Pflicht auch dieß anmerken, daß wenige Blätter in der heiligen Schrift anzutreffen seyn werden, in denen keine Empfehlung der Furcht Gottes enthalten wäre Wegen der Wichtigkeit dieser Pflicht preiset auch David jenen als selig an, der den Herrn fürchtet. Ps. III, 1. Denn wer den Herrn fürchtet, dem wird es am Ende wohl ergehen, und er wird an dem Tage seines Hinscheidens gesegnet werden. Eccli. 1, 13. Deswegen ruft David aus; Wie groß und vielfältig ist deine Süssigkeit, o Herr, welche du denen vorbehältst, die dich fürchten! Ps. 30, 20.

§. 173.

Andacht.

Ist eine Beschäfftigung des Herzens mit Gott, und Andächtige sind die, die sich in ihrem Gemüthe mit Gott beschäftigen, oder, was unmittelbar darauf erfolget, die sich Gott ergeben. Ob sie, die Andacht Pflicht sey? „Laßt uns keine weithergeholte Beweise anbringen. Laßt uns nur an das erhabenste, unendlich liebenswürdigste Wesen, an die reicheste Quelle alles Guten, das wir kennen, besitzen, oder uns wünschen, an den Vater der Welten, an dem Urheber, Erhalter und Wohlthäter aller Dingen denken, aufrichtig an diesem unseren Anfang und glückseligsten Endzwecke denken, und dann macht gewiß unser Herz den Ausspruch, daß die Beschäfti-

gung

gung des Herzens mit Gott, die Ergebenheit gegen das allerhöchste, gütigste Wesen für den nach seiner erhabenen Bestimmung strebenden Menschen nicht nur Pflicht, sondern die feyerlichste, vergnügendste, glückseligste Unternehmung und Beschäftigung sey.

Um andächtig und Gott ergeben zu seyn wird wenig erfordert. Dazu gehöret nur der einzige und ernsthafte Gedanke: **Es giebt eine weise und gütige Gottheit, die die Welt gemacht hat und regieret.** Dann fühlt unser Gemüth schon jene selige Regungen, durch die es hie zu dieser allergütigsten Gottheit gerichtet wird, durch welche es sich seinem besten Lebensvater ergiebt.

Es braucht aber auch nicht viel um diesen ernsthaften Gedanken an Gott, das allerliebenswürdigste Wesen, zu erwecken. Der Mensch von Verstande darf sich nur mit einiger Muße in die Betrachtung der Natur einlassen, so wird seine Seele von jenem Gedanken an die weiseste und gütigste Gottheit belebt genug werden. Und wie unendlich viele Gegenstände giebt es nicht um uns herum, die zu einer dergleichen Betrachtung dienen, und die der Seele die lebhaftesten Empfindungen der Andacht gegen das allerweiseste, allergütigste, allervollkommneste Wesen einflößen?

Uebrigens obschon die Andacht etwas Anstößiges wider die Gesinnungen der feinen nach ihrem Geschmacke modischen Geistern enthält: so bleibt doch die Andacht gegen das höchste Wesen noch immer die feyerlichste Beschäftigung des Menschen; ihr Gegenstand ist der erhabenste unter allen Gegenständen menschlicher Kenntnissen, und dasjenige, was nach aller Vernünftigen Geständniß, die **Glückseligkeit**, die Ehre und den **Trost** der vernünftigen Geschöpfe ausmacht.

Ja die Beschäftigung des Herzens mit dem allerhöchsten Wesen, die Ergebenheit gegen die unendlich vollkommne Gottheit, die Empfindungen und Gemüthsbewegungen aus der Betrachtung des höchsten Gegenstandes des menschlichen Denkens, der uns so sehr angeht, und allein die würdigste, die edelste Erhebung der menschlichen Seele. „ Die Stärcke dieser vernünftigen Empfindungen, spricht ein von dem würdigsten Gegenstand der menschlichen Kenntnisse gerührter Philosoph, ist so groß, daß unser Geist, wenn er sie in dem ganzen Umfange ihrer Wahrheit fassen wollte, nothwendig unter dem Gewichte derselben niedersinken müßte: Und wenn wir auch bisweilen darinnen, bey einer strengen Zusammenhaltung unsrer Gedanken, zu einer ausserordentlichen, obgleich den Gegenstand nicht übersteigenden, Höhe entzückt werden, so können unsre denkenden und fühlenden Kräfte das doch nur eine sehr kurze Zeit aushalten, und müssen bald zu sanftern und ruhigern Regungen zurück kommen. Aber diese niedrige Gegend der Andacht muß dagegen auch nothwendig ein sehr natürlicher, und gewöhnlicher Aufenthalt für das Gemüth desjenigen seyn, den Gott, und seine Beziehung auf ihr, kennet. „

„ So darf also der Mensch nur sein Herz den Eindrücken, welche die natürlichen Folgen von einer richtigen Erkenntniß dieser unendlichen wichtigen Gegenstände sind, mit Vernunft und Ehrlichkeit öffnen, nur von den angenehmsten und würdigsten Bewegungen durchdrungen zu werden. Hier fühlet die Seele erst ihre wahre Grösse, wenn sie sich zu der Höhe geschwungen hat, daß sie an den himmlischen Freuden der Andacht einen Geschmack findet. Hier kann sie ihrem Verstande und ihrer Denkungsart Ehre machen; und alles in der Welt wird ihr dagegen niedrig und klein seyn. Wenn ein Gott ist — wenn er die Welt erschaf-

fen

sen hat und regieret — wenn alles Gute in der Natur von ihm herrühret — wenn er mit seiner belebenden Gegenwart alles erfüllet — wenn er auch mich sieht — wenn er mich in den aufrichtigen Bestrebungen, gut zu seyn, mit einem anbetenswürdigen Wohlgefallen sieht — wenn seine ganze unermenschliche Majestät für mich lauter Seegen ist, Segen auf Ewigkeiten hinaus — Wo ist der Geist, der die ganze Gewalt dieser Empfindungen erträgt? — „

Ist die Betrachtung Gottes und seiner liebenswürdigsten Eigenschaften ein so würdiger als reicher Stoff der Andacht für den Philosophen, was wird sie für den Christen seyn, der noch durch die Offenbarung versichert ist, daß er jenem höchsten Wesen auf eine besondere Art zugehöre? Soll dieser nicht sein ganzes Gemüth dem höchsten Wesen ergeben, wenn er noch dazu bedenket, wie sehr er von dem liebenswürdigsten Gott geliebet wird, nach jener Stelle des geliebten Jüngers: **Sehet was für eine Liebe der Vater uns gegeben hat, daß wir Gottes Kinder genennet werden, und sind.** 1. Joh. 3. 1. — Ist hernach die Pflicht Gott ergeben zu seyn für den Christen nicht die wichtigste? Soll dieser nicht völlig durch die Beschäftigung seines Herzens mit Gott jener Aufoderung seines liebenswürdigsten Vaters entsprechen: **Schenke mir dein Herz, mein Sohn!** Sprüch. 23. 26.

Zwey-

Zweyter Abschnitt

von der äusserlichen Verehrung Gottes oder von dem Gottesdienste.

Erstes Hauptstück

von dem Gottesdienste überhaupt.

§. 174.

Der Gottesdienst.

Der Gottesdienst ist ein Inbegriff aller und jeder freyen Handlungen, durch die man das höchste, das aller vollkommneste Wesen, als unsern gütigsten und mächtigsten Urheber und glückseligsten Endzweck verehret, verherrlichet.

Alle diese Handlungen können religiöse Handlungen, die Geneigtheit unsres Gemüthes dergleichen Handlungen auszuüben aber kann Religion genannt werden.

§. 175.

Mittelbarer und unmittelbarer Gottesdienst.

Einige unsrer freyen Handlungen können entweder aus ihrer Beschaffenheit zur Verehrung und Verherrlichung des allervollkommnesten Wesens abzielen, und nur dieses Wesen zu ihren Gegenstand, oder unmittelbaren Endzweck haben; andere aber können nur durch unsre Anwendung und freywillig gewählte Endabsicht zur Ehre, Verherrlichung, und

Bezei-

Bezeugung aller der liebenswürdigsten Gottheit gebührenden Gemüthsneigungen dienen. Die kann man den mittelbaren; jene den unmittelbaren Gottesdienst nennen.

So ist z. B. die Gütigkeit, mit der man einem Elenden zu Hilfe kömmt, eine mittelbar gottesdienstliche Handlung, wenn man dadurch der Güte des gütigsten Allvaters gegen alle Menschen entsprechen, oder diesem Gütigsten ein Wohlgefallen erweisen will. So ist aber auch das Gebeth, das Opfer, ein unmittelbarer Gottesdienst.

Ohne fernere Erinnerung wird man sich beyfallen lassen, daß dergleichen gottesdienstliche Verrichtungen, oder religiöse Handlungen allezeit von der Vernunft gebilliget, und von der Offenbarung entweder geboten, oder auf was immer für eine Art von demselben gutgeheissen werden müssen.

§. 176.

Innerlicher und äusserlicher Gottesdienst.

Die freyen Handlungen, die entweder unmittelbar oder mittelbar zur Ehre, zur Liebe und Verherrlichung Gottes abzielen, können entweder nur in Neigungen des Gemüths und innerlichen Handlungen bestehen, wie diejenigen sind, von denen in dem vorherg. Abschnitten die Rede war; oder sie können sich auch durch in die Sinne fallende Zeichen und Handlungen äussern. Jene bestimmen den innerlichen, diese den äusserlichen Gottesdienst.

§. 177.

§. 177.

Pflicht gottesdienstliche Handlungen auszuüben.

Gleichwie Gott der letzte Urheber, der allerbeste Vater aller Geschöpfe ist; so ist er auch der mächtige Gebieter und Beherrscher aller Wesen: hiemit muß es auch Pflicht seyn, diesen höchsten, unendlich mächtigen und zugleich weisesten und gütigsten Allvater durch religiöse Handlungen nach allem Vermögen zu verehren, so wie es Pflicht ist, dieß liebenswürdigste Gut über alles zu lieben (§. 25.).

Herr, Unterthan, Dienst, Schöpfer, Geschöpf, Religion, sind Begriffe, deren einer den andern einschließt. Betrachtest du dich als ein willkührliches Werk deines Schöpfers, dann denkest du auch schon an die Verbindlichkeit der Religion. So sehr ist die Pflicht des Gottesdienstes mit der Natur eines vernünftigen Geschöpfes verbunden.

§. 178.

Verbindlichkeit zu äusserlichen religiösen Handlungen.

Man kann dem höchsten Wesen nicht nur einen innerlichen, sondern auch einen äusserlichen Gottesdienst erweisen (§. 175.); nun ist es aber Pflicht das höchste Wesen durch religiöse Handlungen nach allem Vermögen, zu verehren (vorherg. §.): folglich ist auch eine Verbindlichkeit vorhanden, Kraft der man äusserliche religiöse Handlungen ausüben soll.

Da die religiösen Handlungen freywillige Handlungen seyn sollen; und da doch die Freyheit der Handlungen von dem Innersten des Gemüthes abhängt: so müssen auch die äusserlichen religiösen Handlungen noch immer mit den innerlichen Handlungen und Gemüthsneigungen verbunden seyn. Im widrigen Falle werden sie zu einem scheußlichen Laster der Gleißnerey.

Die Pflicht mit äusserlichen religiösen Handlungen den allmächtigsten allgütigsten Weltgebieter zu verehren, zu verherrlichen, empfiehlt sich auch deswegen, weil auch unser Leib, als ein wesentlicher Bestandtheil unsres Wesens, unsrem gütigsten Urheber zu heiligen ist, nach jener Ermahnung des Weltapostels: Dero wegen bitte ich euch, liebste Brüder durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr euere Leiber, als ein lebendiges, Heiliges und Gott gefälliges Opfer ihm darbringet, damit euer Gottesdienst Vernünftig sey. Röm. 12, 1.

Man sieht übrigens, wie erbärmlich elend jene raisonniren, die entweder den Gottesdienst und Religion nur als ein politisches Mittel der Grossen, ihre Untergebene in gebührenden Schranken zu erhalten, ansehen. Freylich kann der Staat glücklich werden, wenn seine Bürger ächte Verehrer und Anbeter der Gottheit sind, und wenn auch diese die Staatsgesetze als den heiligsten Willen Gottes mit Religionseifer (heißt hier nicht Leidenschaft wider Religionsgegner) betrachten, verehren, befolgen. Doch steht man die Wahrheit, daß man seinem unendlich gütigsten Urheber alle mögliche Verehrung schuldig ist, zu deutlich ein, ja man fühlt sie zu merklich, als daß man die Religion, nur als ein von der Polizey der Grossen erfundenes Mittel um die Bürger zur Rechtschaffenheit anzuhalten, achten sollte.

„Gott bedarf unsres äusserlichen Gottesdienstes nicht, weil er das Innerste unsrer Herzen durchdringt.„ So wäre man ihm auch keinen innerlichen Gottesdienst schuldig. Wer hat wohl die Wahrheit, daß die Religion Gott gebühre, aus diesem Grund bewiesen, weil Gott unsres Gottesdienstes bedarf?

§. 179.

Gesellschaftlicher, oder öffentlicher und Privatgottesdienst.

Die gottesdienstlichen Handlungen kann man entweder in Gesellschaft anderer, die sich zu diesem Endzwecke mit Genehmhaltung der Obrigkeit versammeln, ausüben, oder aber auch ausser dieser Gesellschaft vornehmen. Im ersten Falle ist unser Gottesdienst ein öffentlicher oder gesellschaftlicher, im zweyten nur ein Privatgottesdienst.

Auch der Privatgottesdienst kann noch gesellschaftlich seyn, wenn z. B. eine häusliche Gesellschaft einige religiöse Handlungen ausübt.

§. 180.

Man ist zu beyden Gattungen des Gottesdienstes verbunden.

Man soll das höchste Wesen **nach allem Vermögen** verehren (§. 176.); nun würde man das höchste Wesen nicht **nach allem Vermögen** verehren, wenn man da, wo es die Möglichkeit erlaubet, den gesellschaftlichen öffentlichen, oder den Privatgottesdienst unterließ: folglich müssen nun beyde Gattungen des Gottesdienstes, nämlich der öffentliche und der Privatgottesdienst zu jener Verbind-

lichkeit gehören, Kraft welcher man das höchste Wesen durch religiöse Handlungen verehren soll (§. 176.).

Der öffentliche, und jeder gesellschaftliche Gottesdienst empfiehlt sich aus verschiedenen Ursachen. 1) Spricht für ihn die Verheissung des Erlösers gut: **Wenn zween aus euch auf Erden einig sind, so wird ihnen alles, was sie immer bitten werden, von meinem Vater, der im Himmel ist, gegeben werden.** Matth. 18, 19.) Diese Gesellschaft wird durch die heiligste Gegenwart des gütigsten Erlösers beehret: **denn wo zween oder drey in meinen Namen versammelt sind,** spricht der gütigste Erlöser ebend. V. 20., **da bin ich mitten unter ihnen.** Deswegen will Paulus, daß man diesen gesellschaftlichen Gottesdienst auch in widrigen Umständen nicht unterlasse. **Lasset uns nicht,** sind seine Worte Heb. 10, 25., **wie einige zu thun pflegen, unsre Versammlung verlassen; sondern einander trösten, und das um so mehr, weil ihr sehet, daß der Tag herannahet.** 3) Selbst die Art des gesellschaftlichen Gottesdienstes ist eine angenehmste Beschäftigung der seligen Geister im Himmel, die immerwährend in feyerlichste Jubelliedern die Grösse des Unerschaffnen besingen. 4) Durch die allgemeinen Religionsübungen wird einer von dem andern zur Verherrlichung der unendlichen Gottheit aufgemuntert. Und wie rührend und zugleich vergnügend ist es nicht für einen Liebhaber und Anbeter Gottes, viele Verehrer und Anbeter Gottes beysammen zu sehen, welche alle mit vereinigten Kräften dem allgemeinen Vater aller Wesen allgemeine Ehre, Lob, Dank und Liebe abzinsen? Gleicht dieser feyerlichen Stunde eine jedwede andere, die wir ohne religiösen Handlungen zubringen?

Auch der Privatgottesdienst, der vielleicht mit der häuslichen Gesellschaft verrichtet wird, empfiehlt sich

aus

aus den itzt erwähnten Ursachen. Besonders aber ist er ein Mittel Liebe, Einigkeit und Frieden unter denen, die zur häuslichen Gesellschaft gehören, zu verschaffen, zu erhalten, zu befestigen. Hieher paßt die Erwähnung des Apostels: **Redet unter euch von Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und psalliret dem Herrn aus euren Herzen. Saget Gott und dem Vater allezeit Dank für alles.** Eph. 5, 19. u. 20.

Uebrigens wie der Ort und die Zeit des gesellschaftlichen öffentlichen Gottesdiensts, der besonders in der Verkündigung des göttlichen Wortes, in der Ausspendung der Sakramenten, in der feyerlichen Verrichtung des Opfers, in allgemeinen Gebeten, und Lobgesängen besteht, durch öffentliche Veranstaltung bestimmet wird: so eben hängt diese Bestimmung von der häuslichen Gesellschaft in Betracht des gesellschaftlichen Privatgottesdienstes ab. Vorzüglich ist aber dabey zu besorgen, damit die religiösen Handlungen, die in dem Privatgottesdienste verrichtet werden, z. B. geistliche Lieder, Gebete, Vorlesungen eines erbaulichen Buches allezeit dem Geist des ächten Christenthums entsprechen.

Zweytes Hauptstück.

Von dem mittelbaren Gottesdienst.

§. 131.

Nachahmung Gottes.

Die freyen Handlungen, die durch unsre eigene Anwendung und Endabsicht zur Verehrung und Verherrlichung des allervollkommnesten Wesens dienen,

machen den mittelbaren Gottesdienst aus (§. 175.). Unter diesen Handlungen gehöret die Nachahmung der höchsten Vollkommenheiten Gottes in all unsren menschlichen Betragen, in soweit der Mensch mit seinen eingeschränkten Kräften denen uneingeschränkten Vollkommenheiten des Unendlichen nachkommen kann. Die Pflicht dieser Nachahmung entspringt aus der Liebe, die dem Unendlichliebenswürdigsten gebühret; denn was ist natürlicher, als daß man in all seinem Betragen sich demjenigen, der über alles zu lieben ist, ähnlich zu machen, und gleichzuförmen trachten soll. Dieß gebietet unser gütigster Erlöser ausdrücklich durch jene Worte: **Derowegen sollet ihr vollkommen seyn, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.** Matth. 5, 48.

Die Pflicht der Nachahmung der göttlichen Vollkommenheiten wird aus dem natürlichen Nachahmungstrieb, Kraft dessen man immer nach jenem trachtet, was uns an andern vollkommen und nachahmungswerth scheinet, nachdrücklich bekräftiget. So kömmt man gewiß schon von der Kindheit an den Sitten, der Sprache der andern nach; und man hat eine Geflissenheit, die bisweilen gar nicht von unsrer willkührlichen Entschliessung abhänat, um jenes selbst auszuüben, was man nachahmungswürdig in den andern beobachtet. Dieser natürliche Nachahmungstrieb äussert sich auch genugsam durch das angenehme Gefühl, welches man aus der Betrachtung der Werke der Kunst, die der Natur nahe kommen, in sich empfindet. Haben wir nun einen natürlichen Nachahmungstrieb, der sich auf jenes beziehet, was uns für jede Zeit vollkommen und nachahmungswürdig scheint: so dürfen wir ja diesen Trieb nicht unterdrücken, wenn es um die Nachahmung der liebenswürdigsten Vollkommenheiten unsres vollkommnesten Urhebers zu thun ist.

Und

Und sind vielleicht die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit, die Wahrhaftigkeit, die Barmherzigkeit in Nachsicht unsrer Verbrechen, die Heiligkeit, selbst die Glückseligkeit des Unendlichen, die man auf eine selige Art erreichen kann (§. 167.), nicht liebenswürdig genug, daß wir diesen Vollkommenheiten unsres liebsten Vaters nicht nachkommen sollte? Befiehlt uns diese Nachahmung Paulus nicht mit ausdrücklichen Worten: **Seyd Gottes Nachfolger, wie die liebsten Kinder** (Eph. 5, 1.)?

Diese Pflicht, Gott in seinen unendlichen Vollkommenheiten, in soweit es die eingeschränkten Kräfte unsrer Natur gestatten, aufs möglichste nachzukommen, ist noch mit einer Pflicht aufs nächste verwandt, nämlich mit der Pflicht unsrem gütigsten Seligmacher, **der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne aller Geschöpfe ist** (Col. 1, 15.) in seinen vollkommensten Neigungen und Handlungen nachzufolgen. Deswegen ruft uns Paulus mit folgenden Worten zu: *Seyd meine Nachfolger, gleichwie ich Christi Nachfolger bin.* 1. Cor. 11, 1. In diesem Muster der Vollkommenheit sieht man auch jene erhabene Tugenden, ohne welche man sich umsonst bemühet glückselig zu seyn, Religion, Liebe, Dankbarkeit, Ergebenheit gegen den himmlischen Vater, Demuth, Gelassenheit, Sanftmuth, allgemeines Wohlwollen gegen die Menschen, unsre Brüder u. s. w.; um welche wir uns deswegen bewerben sollen, weil uns dieser uns bis in Tode liebende Erlöser dadurch **ein Beyspiel gegeben hat, damit wir seinen Fußstapfen nachfolgeten** (1. Pet. 2, 21.); und weil auch der gänzliche Beruf eines Christen oder der wesentliche Charakter eines Nachfolgers Jesu in dieser Nachahmung besteht, nach jenem: **Ich erkenne sie, sie folgen mir.** Joh. 10, 27.

Zur Befolgung dieser Pflicht dienet, als ein unentbehrliches Mittel, die öftere Erwägung der liebens- und nachahmungswürdigsten Vollkommenheiten des höchsten Wesens. Die lebhafte Ueberzeugung von dieser Pflicht. Die Liebe zu Gott, als aus welcher die Nachahmung der göttlichen Vollkommenheiten erzeuget wird. Die Verbindung religiöser Ideen mit natürlichen Ereignissen, oder die Anwendung natürlicher Dingen und Wirkungen zur Beschäftigung des Herzens mit seinem Urheber, nämlich Andacht, Religiosität.

§. 182.

Verehrung Gottes durch alle freyen Handlungen.

Gott, der Unendlichliebenswürdigste hat sich selbst zum Endzwecke aller und jeder von ihm erschaffenen Wesen vorgesetzet (§. 1.). Nun ist es aber Pflicht, Gott nachzuahmen (vorherg. §.): so soll nun auch der Mensch Gott, den Liebenswürdigsten, zum Endzwecke aller seiner freyen Handlungen wählen, oder was eines ist, all sein freyes Thun und Lassen zur Verehrung und Verherrlichung Gottes richten. Dieß wird von der Offenbarung ausdrücklich bestättiget, denn der Völkerlehrer sagt: **Ihr möget also essen, oder trinken, oder etwas anderes thun, so thuet alles zur Ehre Gottes** (1. Kor. 10, 31.)

So ist nun für alle unsere freyen Handlungen ein moralisches Gesetz geschrieben (1. Th. §. 35.); und eben des letzten Endzweckes wegen soll der Mensch alle seine freyen Handlungen vornehmen (§. 3.). So müssen nun auch alle diejenigen Handlungen, die sonst nicht unmittelbar zur Verehrung und Verherrlichung Gottes abzielen, z. B. Essen, Trinken, doch noch immer durch unsere Anwendung und Endabsicht zur Ehre Gottes verrich-

richtet, und also zu religiösen und gottesdienstlichen Verrichtungen erhoben werden. Dieß ist jener Verbindlichkeit gemäß, Kraft welcher man mit gottesdienstlichen Handlungen, nach all seinem Vermögen, Gott zu verehren angehalten ist (§. 176.).

Uebrigens ist die Pflicht alle seine freywillige Handlungen zur Ehre des höchsten Wesens zu verrichten auch schon in der Pflicht, Gott über alles zu lieben, enthalten. Denn wie der Umfang dieser Pflicht die Entschlossenheit alle göttliche Gebote zu erfüllen, in sich einschließt (§. 155.): eben so erfordert es auch der Charakter der Liebe Gottes über alles, daß man alle seine freywillige Gedanken, Worte und Werke zur Verehrung, zur Verherrlichung des liebenswürdigsten Gottes richte, oder der Liebe des allerhöchsten Gutes weiche. Liebte man wohl das allerhöchste Gut über alles, wenn er nicht all sein Bestreben, alle Anwendungen seiner Thätigkeit und Kräfte, sein Thun und Lassen zur Ehre, zum Wohlgefallen seines besten Gottes lenkete? Deswegen sagt Paulus: Alles, was ihr thuet, das geschehe in der Liebe (1. Kor. 16, 14).

Man unterläßt also eine der wichtigsten Pflichten des Menschen, des Christen, wenn man nicht alle seine freyen Handlungen aus Liebe zu Gott, zur Verherrlichung Gottes, oder seines letzten Endzweckes verrichtet. Denn die Pflicht, sagt Augustinus, (Ench. C. 121.), die euch die Liebe vorschreibt, ist, alle eure Gedanken, Worte und Werke zu Gott zu richten, als von welchem ihr das, was ihr zu ihm richtet, und daß ihr es zu ihm richtet, habet. Und an einem andern Orte: Derjenige, der dich ganz und gar gemacht hat, will auch, daß du ihm ganz angehöreſt. Wie kann man aber ganz seinem Urheber angehören, wenn man diejenigen freyen Handlungen, die sich nicht unmittelbar auf Gott

beziehen, gar nicht zu Gott richtete? Und wäre es nicht für die vernünftige Natur des Menschen eine schändliche Thorheit, wenn er dem letzten Endzwecke seines Daseyns weniger entspräche, als die vernünftlosen Dinge demselben entsprechen. Nämlich die vernunftlosen Dinge kommen durch phisische Gesetze in ihren Bewegungen und Wirkungen ihrer Bestimmung nach; Der Mensch, dem moralische Gesetze vorgeschrieben sind, durch welche er zu seinem Endzwecke gelangen, und in welchem Endzwecke er seine Glückseligkeit finden kann, sollte zum wenigsten mit dem schier beträchtlichsten Theile seiner Handlungen von seiner Bestimmung abweichen! Eine Sonne, die bestimmt ist zu leuchten, und doch nicht leuchtete, welcher Kontrast in der Natur! Und der Vernünftige, der nur zu Gott, als seinem glückseligsten Endzwecke bestimmt ist, und der doch in seinen meisten Handlungen diesem Endzwecke nicht entspricht, welches Scheusal in der Schöpfung!

Und für wahr, nur durch diese Pflicht kann man das ersetzen, was man sonst in der Pflicht, Gott einen unmittelbaren Gottesdienst abzuzinsen, durch die mannigfaltigen Bedürfnisse des Lebens zu unterlassen gezwungen ist. Die Ausübung dieser Pflicht ist also das für die Gott ergebene Seelen glückliche Mittel, sich unaufhörlich mit dem Dienste Gottes zu beschäftigen, indem man nämlich jede freye Handlung, auch jene, die Gott nicht zum unmittelbaren Endzwecke haben, durch seine Endabsicht und gute Meinung der Liebe des allergütigsten Gottes heiliget, zur Ehre des unendlich vollkommnen Wesens, in dem wir leben, uns bewegen und sind (Apostelg. 17, 28), richten und schlichten.

Diese Richtung unsrer freyen Handlungen zur Verehrung des höchsten Wesens kann entweder unmittelbar geschehen, wenn man besonders jene Handlungen, die von größerer Wichtigkeit sind, durch eine besondere End-

absicht der Liebe, der Verherrlichung des Unendlichen widmet; oder aber nur mitelbar, wenn man eine Reihe und Kette der freyen Handlungen, z. B. alle freywillige Verrichtungen und Geschäfte des ganzen Tags, oder eines Theils desselben der Verehrung des höchsten Wesens widmet, und zu unsrer glückseligen Bestimmung hinlenkt.

Hieher paßt jenes, was ein frommer Schriftsteller von sich selbst sagt: „Was will ich, Thor! denn auf Erden, wenn ich das wichtigste, das einzige Geschäft, weswegen ich da bin, verabsäume? Ich will demnach nichts so eifrig suchen, als Gott allein, und ihm nichts entziehen, was ihm gebühret.

Drittes Hauptstück.

Von dem unmittelbaren Gottesdienst, und zwar:

§. 183.

Von dem Gebethe.

Die Pflicht in Betreff unsres Verlangens sowohl nach dem letzten Endzwecke (§. 163.), als auch nach den Mitteln zu demselben (§. 164.) enthält auch eine andere Verbindlichkeit sich jenes zu bewerben, was uns zur Erreichung unsrer Bestimmung abgeht. Von wem können wir aber alles jenes, was uns zu diesem Endzwecke mangelt, erlangen, als von dem allergütigsten himmlischen Vater, der uns unser Daseyn gab, um welches wir ihn nicht bitten konnten; und der nun gewiß, wenn wir ihn itzt bitten, aus zärtlichster Vaterliebe uns auch jenes ertheilen wird, was zu unsrer glückseligen, nach dem Plane seiner

Lie-

Liebe entworfenen Bestimmung nothwendig ist. Der Vortrag unsres Verlangens nach Glückseligkeit und den Mitteln dazu, den wir Gott aus dieser Absicht machen, um selbe von seiner Vatergüte zu erlangen, ist das Gebeth.

Dieser Vortrag unsers Verlangens kann nicht ohne eine Gemüthserhebung zu Gott geschehen. Man nennt daher mit Recht das Gebeth eine Gemüthserhebung zu Gott. Doch da wir durch eine dergleichen Gemüthserhebung zu Gott nicht nur Gott um etwas bitten, sondern ihm vielleicht ohne etwas zu bitten, unsre Ehrfurcht bezeugen, ihm gebührendes Lob sprechen, dann auch durch die Vorstellung seiner unendlichen Größe und Erhabenheit über alle Wesen, seiner Güte und Liebe gegen uns, die lebhaftesten Empfindungen und Entschliessungen, die der Gottheit gebühren, in sich erwecken könne: so wird durch die Benennung des Gebeths, oder der Gemüthserhebung zu Gott nicht nur das eigentliche Gebeth, oder der itzt erwähnte Vortrag unsers Verlangens nach den Mitteln zur Glückseligkeit, sondern auch die Anbethung, das Lob des allervollkommnesten Wesens, und selbst die Betrachtung seiner unendlich liebenswürdigsten Eigenschaften verstanden.

Das Gebeth ist innerlich und auch äusserlich. Jenes ist eine innerliche, dieses eine äusserliche Verehrung Gottes. Doch setzt man das Gebeth gemeiniglich unter die Pflichten der äusserlichen Verehrung Gottes, weil es selten nur beschaulich (intuitiva), oder symbolisch, nämlich ein solches ist, das nur in Worten, die man denkt, aber nicht ausspricht, vorgetragen wird. Das äusserliche Gebeth ist entweder in gewissen Worten und Ausdrücken abgefaßt, und man nennt es das Formulargebeth; oder aber es besteht nur in dem aufrichtigen Vortrag, den man dem Allmächtigen über sein Anliegen nach der Regung des Herzens, und Bewegung des Gemüthes macht,

ohne sich an gewisse Formeln zu binden, und dieß nennt man das Gebeth des Herzens. Diese Art des Gebethes ist nun freylich die beste. Doch ist auch das Formulargebeth nicht zu verwerfen; theils weil Christus selbst eine Formel zu bethen vorschrieb (Matth. 6, 8.); theils auch, weil das Gebeth ein Theil des gesellschaftlichen sowohl öffentlichen als Privatgottesdienstes (§. 169.) ist, die nicht selten unvermögend sind, dasjenige auszudrücken. Nur muß das Formulargebeth, besonders, wenn es gar oft wiederholet wird, nicht in eine blos mechanische Bewegung der Zunge, des Mundes, an der das Gemüth keinen Theil nähme, ausarten. Dieß wäre Battologie, Plappern, und kein Gebeth. In diesem Falle verdiente man den Vorwurf: Sie glauben, daß sie mittelst des vielen Geschwätzes erhöret werden (Matth. 6, 7.): oder man gleichet dem Volk, das sich Gott mit seinem Munde nahet, und ihn mit seinen Lippen ehret, mit dem Herzen aber von ihm entfernet ist (Isai. 29, 13.).

Mit dem Formulargebeth muß also die Aufmerksamkeit auf das, was die Formel ausdrückt, verbunden seyn, oder, was eines ist, die Formel selbst muß ein Ausdruck oder Vortrag dessen seyn, was im Herzen vorgeht. Zu dieser Achtsamkeit ist es höchst nöthig, sich die Größe und Erhabenheit Gottes, dem man sein Anliegen vorträgt, lebhaft vorzustellen, diese Vorstellung öfters zu erneuern. Man hat deswegen immer eine Vorbereitung, die in der Vorstellung dessen, was man durch das Gebeth zu unternehmen Willens ist, besteht, dem Gebeth vorauszuschicken, nach jener Empfehlung der Schrift: vor dem Gebethe bereite deine Seele, und sey nicht wie einer, der Gott versucht. (Eccli. 19, 23.)

Doch wird noch immer zum Trost beängstigter Seelen im Formulargebeth jedweder Mangel der Achtsamkeit ent-

entschuldiget, zu dem man keine Gelegenheit freywilliger Weise gab.

§. 184.

Das zum Gebethe erforderliche Vertrauen auf Gott.

Man soll in allen Zufällen von dem allmächtigen, allerweisesten und allergütigsten Gott das Beste erwarten (§. 170.). Nun kann sich das Vertrauen zu Gott in keinem Zufalle besser äussern, als wenn wir durch das Gebeth unsre Zuflucht zu Gott unsern mächtigsten und gütigsten Helfer und Vater nehmen; ja es würde ein Widerspruch seyn, durch sein Gebeth von Gott Hilfe suchen, und doch von ihm keine erwarten. Zum Gebeth wird also nichts so sehr, als das lebendige Vertrauen auf Gott erfordert, darum steht es geschrieben: **Er bitte aber mit dem Glauben, und zweifle nicht. — — Derowegen gedenke ein solcher Mensch** (der zweifelt) **nur nicht, daß er etwas von dem Herrn erlangen werde.** (Jak. 1, 6. u. 7.).

Dieß Vertrauen soll in uns desto lebhafter seyn, je untrüglicher jene Versicherung des Heilands ist: Bittet, so wird euch gegeben werden (Matth. 7, 7.). Auch wird dieß Vertrauen durch den Glauben an die Verdienste und Fürbitte des göttlichen Mittlers gestärket. **Was wollen wir nun sagen?** (sagt Paulus) **Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? — Wie hat er uns denn auch mit ihm nicht alles geschenket? — Christus Jesus, der gestorben ist, ja, der auch auferstanden ist, zur Rechten Gottes ist, der auch für uns bittet** (Rom. 8, 31.). Deswegen schließt die Kirche ihre allgemeine Gebethe allzeit durch Jesum Christum. Und sollen wir unser Gebeth je anders verrichten, als

mit

mit Anrufung oder im Namen unsers göttlichen Mittlers, besonders da er uns folgende Versicherung macht: **Wahrlich, wahrlich sage ich euch: was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben.** (Joh. 16, 23.)

Keine unsrer Pflichten streitet mit der andern (§. 116.): so muß nun auch das Vertrauen, das man in seinem Gebethe zu Gott haben soll, jener Pflicht nicht entgegen seyn, Kraft welcher man seinen Willen mit dem göttlichen Willen zu vereinigen hat (§. 167.) Unser Vertrauen auf Gott muß hiemit so beschaffen seyn, daß wir gewiß jenes von Gott anhoffen können, was wir von ihm durch unser Gebeth zu erhalten wünschen, wenn das, um was wir bitten, Gott gefällig ist. Aber deswegen wird unser Vertrauen auf Gott nicht gemindert; denn was kann wohl Gott gefällig seyn, was nicht zugleich zu unsrem Besten wäre?

Jene Einwendung, daß uns Gott jenes, was er uns ernsthaft geben will, gewiß auch in dem Falle geben wird, wenn wir ihn darum nicht bäthen, ist deswegen unrichtig, weil uns Gott alles unter vorher gesehenen Bedingnissen, unter welche doch wohl unsere Anwendung und Bemerkung zu stehen kommen wird, verleihen will.

§. 185.

Beharrlichkeit im Gebeth.

Unser Gebeth soll von dem Vertrauen auf Gott begleitet seyn. Verharrt man in dem Gebethe nicht, dann giebt man genugsam zu erkennen, daß es uns um jenes Vertrauen nicht Ernst war. Man muß also in dem Gebethe, so wie in dem Vertrauen auf

Gott

Gott beharren. Man sieht es aus der Geschichte des kananäischen Weibes (Matth. 15.), daß die Erhörung des Gebeths von der Beharrlichkeit im Gebethe abhängt.

Wie soll der Christ von der Beharrlichkeit im Gebethe ablassen, da er immer bethen, und nicht aufhören soll (Luk. 18, 1.). Doch beharrt man auch immer in dem Gebethe, wenn man sein Verlangen nach der Glückseligkeit und den Mitteln dazu fortsetzet, obschon man sich dessen nicht allzeit bewußt ist. Man bethet beharrlich, wenn man nach dem, was zur Seligkeit erforderlich ist, ein beharrliches Verlangen hat, als aus welchem das Gebeth ursprünglich herkömmt. Man hört nicht auf zu bethen, wenn man Kraft des Verlangens, das man nach seinem glückseligen Endzwecke hat, nie aufhöret, seine freywilligen Handlungen und Unterlassungen zur Ehre Gottes, zur Erreichung des letzten Endzweckes (§. 182.) richtet. In dem Glauben, in der Hoffnung, sagt Augustinus, in der Liebe bethen wir durch ein festgesetztes Verlangen immer. (Ep. 130, sonst 121.).

§. 186.

Göttlicher Beystand.

Nach dem Zeugniß des großen Völkerlehrers ist es endlich der Beystand Gottes, dessen wir um würdig zu bethen, bedürfen. Ueber das, spricht Paulus, hilft auch der Geist Gottes unsrer Schwachheit, denn wir wissen nicht, was wir bethen sollen, wie es sich gebühret, sondern der Geist selbst begehrt für uns mit unaussprechlichern Seufzern (Röm. 8, 26.). Unser Gebeth muß also von dem Beystande Gottes belebt

wer-

werden. Deswegen sagt Paulus (Ebend. v. 15.) Ihr habt den Geist empfangen, der zu Kindern annimmt, durch welchen wir alle rufen: Abba (Vater).

Obschon man aber ohne Beystand Gottes nicht würdig bethen kann, so darf man doch das Vorhaben zu bethen nicht aufgeben. Denn man kann ohne Gnade Gottes auch nichts wirken, was zu unsrem übernatürlichen Endzwecke gedeilich wäre (§. 56.); wirst du aber deswegen behaupten, daß du nichts, was zu deinem übernatürlichen Endzwecke einen Bezug hätte, thun könntest, thun solltest? Denn, wie der trident. Kirchenrath aussagt, Gott ermahnet uns durch seine Befehl, dasjenige zu thun, was wir können, und jenes zu begehren, was wir nicht können (6. Sitz. 11. Haupt.)

Daß zum Gebeth der Gnadenstand erforderlich sey, so daß es Sünde seyn würde, in dem Zustande einer schweren Sünde zu bethen, ist übertrieben, und vielleicht noch mehr als übertrieben. Lehret uns der Heiland (Matth. 6, 12.) nicht selbst um die Vergebung unsrer Schulden zu bitten? Oder soll man nur um die Sündenvergebung bitten, wenn uns die Sünden schon vergeben sind? Wie, Sünde soll es seyn, im Sündenzustande bethen, und du befiehlst doch, daß der Sünder, wenn in ihm die Hoffnung zur Wiedererreichung des Gnadenstandes rege wird, mit David bethe: Herr, strafe mich nicht in deinem Grimme, züchtige mich nicht in deinem Zorne. Erbarme dich meiner, o Herr, denn ich bin schwach, heile mich, o Herr, denn meine Gebeine beben vor Schrecken (Ps. 6, 2.).

§. 187.

Um was man bethen soll.

Durch das Gebeth trägt man sein Verlangen nach der Glückseligkeit und den dazu erforderlichen Mitteln dem Höchsten vor (§. 183.): hiemit muß man um jenes bethen, was entweder mittelbar, oder unmittelbar zur Erreichung unsres glückseligsten Endzweckes dienet.

So ermahnet uns Christus: Derowegen suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Matth. 6, 33.) Und er giebt, wie Augustinus bemerket, nicht hinzu: hernach die zeitlichen Güter; sondern: so wird euch dieses alles (die zeitlichen Güter) auch gegeben werden, damit wir nicht, wenn wir diese suchen, von jenem abgewendet werden, sondern damit wir diese des Endzweckes wegen verlangen (Lib. 2. de Serm. Dom. in m. c. 205.

Dasjenige, was man vorzüglich von dem Allmächtigen zu bitten hat, ist hauptsächlich in jenem Gebethe enthalten, welches der Herr Jesus selbst seinen Jüngern vorschrieb, da er sagte: Derowegen sollet ihr also bethen: Unser Vater, der du in dem Himmel bist u. s. w. (Matth. 6, 9.) In diesem Gebethe des Herrn werden nicht nur jene Sachen verlanget, die von Gott zu verlangen sind; sondern sie werden auch in jener Ordnung verlanget, nach welcher man sie verlangen soll, so, daß uns dieses Gebeth nicht nur jenes anzeiget, um was man bethen soll; sondern es giebt auch die gehörige Richtung zu Gott, wie es der englische Lehrer beobachtet (hic Art. 9.).

Schade ists wahrlich, spricht ein frommer Mann, daß ein solch Meisterstück des Gebethes gerade am wenigsten nach der Absicht seines Urhebers gebraucht wird, und

längst

längst schon mehr eine Beschäftigung der Zunge, als des Kopfes und Herzens geworden ist. Und eben darum ist mein wohlmeinender Rath, dasselbe nicht öfter zu bethen, als du's mit wahrer Andacht thun kannst. Hättest du selbes bisher an einem Tage zwölfmal gesprochen, thu es künftig nur einmal; aber mit desto größerer Ehrerbietung, Aufmerksamkeit und Ueberlegung. Mache es eben so mit andern vorgeschriebenen Gebethsformeln. — Bediene dich ihrer zu deiner Aufmunterung, zur Erwärmung deines Herzens, auch zur Belehrung und Trost. Aber lies sie mit Nachdenken, mit steter Anwendung auf dein eigen Herz und Leben.

Die Einwendung, man habe keine Fertigkeit, noch Dreistigkeit seine Gedanken Gott vorzutragen, gilt wider das Herzensgebeth in jenem Falle, wo es statt des zu oft wiederholten Formulargebeths zu empfehlen ist, deswegen nichts, weil es einem doch nie an Worten fehlet, wenn man vielleicht einem seiner Vertrauten sein Anliegen erzählt, seine Noth klagt, ihn um Hilfe, um Rath ersucht. Ein Kind kann kaum stammlen, und es ist schon im Stande, von seinen Eltern jenes zu begehren, was es zu haben wünschet. Und wie? man soll seinem himmlischen Vater, der uns gewiß aufrichtiger, als jeder Freund, zärtlicher, als jeder Vater sein Kind, liebt, nicht jenes vortragen können, was wir uns von seiner Vatergüte versprechen, und verlangen dürfen. Und wenn es auch schwerer ist von Angelegenheiten der Seele mit Gott zu reden, als sich von irdischen und sinnlichen Dingen mit einem Freunde zu unterhalten: so wird man doch jenes zuverlässig lassen lernen, sobald man sich darinnen übt.

Auch die fremden Bedürfnisse sind deswegen unsre eigene, oder gehen uns doch so, wie unsre eigene an, weil wir Menschen insgesammt Kinder des himmlischen

Vaters sind. Unser Gebeth kann und soll sich also auch auf das Wohl unsrer Mitbrüder erstrecken. Das Gebeth, das uns Jesus lehrte, ist ja eine allgemeine Bitte?

Uebrigens wird zur gehörigen Verfassung des Gebethes auch erfordert, damit man nicht um ausserordentliche Mittel bethe, da uns durch natürliche kann geholfen werden. Doch scheint manchesmal etwas ein ausserordentliches Mittel zu seyn, und es ist an und für sich doch nur natürlich. Man kann folglich auch dazumal, wenn die Naturkräfte zu einem Effekt nicht zuzureichen scheinen, noch immer durch vertrauensvolles Gebeth zum Vater der ewigen Güte seine Zuflucht nehmen.

§. 188.

Die Wirkung des Gebethes

Ist nach der Verheissung des gütigsten Erlösers die Erlangung dessen, was man durch sein Gebeth von Gott zu erreichen suchet. Alles, spricht er, **was ihr in eurem Gebethe begehret, glaubet nur, daß ihr es erlangen werdet, so wird es euch wiederfahren** Mark. 11, 24. Braucht man auch einen andern Beweggrund, als die Versicherung dessen, der **wahrhaft bleibt, und sich selbst nicht verläugnen kann** (2. Tim. 2, 13.) um behaupten zu können, daß die Wirkung des Gebethes sich unfehlbar ereigne? Wie? jenes sollte nicht geschehen, von dem uns von der Wahrheit selbst gesagt wird: **Glaubet nur, daß ihr es erlangen werdet, so wird es euch wiederfahren?**

Wenn also unser Gebeth uns jenes nicht zu wegbringt, was wir durch selbes verlangen, so ist es ein untrügliches Zeichen, daß es nicht so beschaffen war, wie es beschaffen seyn sollte. Denn es steht geschrieben: Ja ihr bittet, und erlanget doch nichts, weil ihr übel bittet Jak. 4, 3.

Oft aber scheint unser Gebeth ohne Wirkung zu seyn, und es hat doch seine Wirkung. Man erhält vielleicht durch dasselbe nicht immer dasjenige, was man ausdrücklich von dem Allgütigsten begehret; da aber das Vertrauen auf Gott, von dem unser Gebeth belebt seyn soll, noch immer die Vereinigung unsres Willens mit dem göttlichen Wohlgefallen in sich entschließt, so erstreckt sich auch unser Gebeth nicht allein auf jenes, was man ausdrücklich verlanget, sondern auch auf alles, was unser bester Vater und allmächtiger Wohlthäter für uns heilsam und zur Erreichung des glückseligsten Endzweckes nothwendig zu seyn machet; und so erhält man immer etwas, um was man auch nicht ganz ausdrücklich bey dem Allmächtigen angehalten hat. Jenes, um was man bittet, ist vielleicht nicht besser, als das Gegentheil; oder es ist wenigstens für die Lage der Umstände nicht. Da ist nun die Verweigerung unsers Gebeths noch immer die Gewährung unsres vernünftigen Verlangens, das wir immer nach einem Gut von höherem Range haben.

§. 189.

Pflicht zu bethen.

Unter die gottesdienstlichen Handlungen, mit denen man seinen allmächtigen Urheber verehren soll (§. 46), gehöret nun gewiß auch das Gebeth, als durch welches man sein Verlangen nach seinem seligsten

sten Endzwecke, sein Vertrauen auf den Vater der unendlichen Güte äussert, und durch welches also unser Gemüth unmittelbar hier zu unsrem besten Herrn und Gott gerichtet wird; nebst dem ist es ein ausdrückliches Gebot des Erlösers: Bittet, so wird euch gegeben werden Matth. 7, 7. Man darf nun über die Pflicht zu bethen nicht zweifeln.

Obschon uns das Gebeth von dieser Seite her, weil es uns, wegen seiner unfehlbaren Wirkung, zur Erreichung seines glückseligsten Endzweckes (vorher. §.) ersprießlich ist, bestens empfohlen zu seyn verdienet: so zeiren uns doch noch andere Vortheile, die mit dieser religiösen Handlung verbunden sind, zum Gebethe an. „Wer kann, spricht ein Freund des Gebethes, mit Wahrheit bethen, ohne zugleich das Bild der göttlichen Vollkommenheiten in seinem Geiste zu erneuern? Und wird die Vorstellung seiner Güte, Weisheit, Heiligkeit und Allmacht, die wir in dem Gebethe so feyerlich und einzig mit Gott beschäfftiget, unternehmen, nicht tiefer in unsern Geist eindringen, als das allgemeine Andenken an Gott? Werden diese Betrachtungen, die das Gebet theils voraussetzet, theils zugleich in sich einschließt, nicht die Empfindungen der Ehrfurcht und Liebe, der Dankbarkeit und des Vertrauens zu Gott erwecken, beleben und stärken? und diese Empfindungen sind sie nicht die höchste Tugend und die Quellen alles Gehorsames? Das Gebeth ist also ein Segen für unsre Tugend, und erwärmt gleich der Sonne den guten Samen in unsrem Herzen. Wie können wir ferner um die Gnade und Liebe des allmächtigen Vaters bitten, und doch den Vorsatz behalten, das zu unterlassen, was uns dieser Gnade würdig machen kann? Können endlich Menschen, die vor Gott ihre Unwürdigkeit, ihr Unvermögen, ihre Fehler täglich bekennen, und bereuen, und die Ver-

gesung derselben suchen, sich noch immer vom Stolze beherrschen lassen, noch immer ohne Demuth bleiben, und ohne Liebe gegen die Glieder der Familie des Gottes, den sie als den gemeinschaftlichen Vater und Wohlthäter anbethen?

§. 190.

Anbethung Gottes.

Wenn man das Gebeth überhaupt als eine Gemüthserhebung zu dem Allmächtigen betrachtet, so schließt es auch die Anbethung Gottes ein (§. 52). Diese ist eine der religiösesten Handlung, durch welche der Mensch die mir genug zu bewundernde Majestät der erhabensten Gottheit in tiefester Verdemüthigung seiner selbst verehret. Man stellt sich nämlich die unendliche Gröse des Unendlichen, die unermäßliche Erhabenheit des Unerschaffnen, die vorzüglichsten Vollkommenheiten des allervollkommnesten Wesens vor; dann wirft man einen Blick auf seine Niedrigkeit auf den unendlichen Abstand, der zwischen dem belebten Staub, den Menschen, und seinen unerschaffnen Urheber unterwaltet; und da versenkt man sich in sein Nichts, man erhebt durch diese seine Erniedrigung die unendliche Gottheit; man äusseret die dem höchsten Wesen gebührendste Ehrfurcht, und so bethet man den Anbethungswürdigsten an. Die Pflicht Gott anzubethen ist in der Pflicht Gott mit religiösen Handlungen zu verehren, enthalten (§. 177.). Die Vernunft kann keine freye Handlung mehr billigen, als die Anbethung; denn was ist wohl billiger, als daß der Vernünftige, der doch immer in Rücksicht auf seinen Urheber ein Nichts ist, sich auch in dessen Gegenwart bis zu seinem Nichts erniedrige; hingegen seinen all-

mächtigen Urheber, den unermäßlich grossen, allerhöchsten, Herrn und Gott über alles, was Gott nicht ist, erhebe? Eben diese Pflicht der Anbethung wird auch von der Offenbarung ausdrücklich befohlen. Denn es steht geschrieben: **Du sollst Gott deinen Herrn anbethen** Matth. 4, 10.

Die Anbethung des höchsten Wesens verlangt hiemit gewiß etwas mehreres, als nur dieß, daß man, ausser Gott, kein Geschöpf anbethe. Denn kein Geschöpf als Gott verehren ist zwar die Unterlassung einer Handlung, die der Pflicht, Gott anzubethen, entgegengesetzt wäre. Aber in dieser Unterlassung ist ja noch nichts von der Anbethung enthalten, die dem Schöpfer von dem vernünftigen Geschöpfe gebührt? Gott ist also in der That anzubethen, und die Anbethung Gottes ist desto öfter vorzunehmen, je wichtiger der Zusammenhang ist, den die Befolgung dieser Pflicht mit dem ganzen Geschäffte und Umfange der Moralität verräth. Diesen Zusammenhang kann man leicht einsehen, wenn man beobachtet, was in dem Gemüthe desjenigen Menschen vorgehen müsse, der sich durch die Anbethung vor der unerschaffnen Majestät Gottes bis zu seinem Nichts verdemüthiget, und im Gegentheil diese unerschaffne Majestät Gottes über alle erschaffne Wesen erhebt. Muß dazumal das Gemüth, durch diese feyerlichste Handlung, durch die der Mensch seinen Urheber verehren kann, nebst der tiefesten Ehrfurcht, die er lebhaft empfindet, nicht ebenfalls alle jene heiligsten Empfindungen, die der Gottheit würdig sind, fühlen; und muß die, dazumal sich ihrem Urheber überlassende, Seele nicht völlig von der Entschlossenheit, alles zu thun, und zu wollen, was Gott will, belebt werden? Denn eine wahre Anbethung Gottes ohne eine dergleichen Entschlossenheit, wenn diese auch nicht so ausdrücklich dem höchsten angelobt würde,

de, läßt sich nicht denken. Was wäre jenes für eine Ehrfurcht gegen das allerhöchste Wesen, die nicht alle Widerspenstigkeit gegen desselben allerheiligsten Willen ausschlösse? Braucht es aber mehr zur heiligen Entschlossenheit das Geschäffte der ganzen Moralität zu befolgen, als wenn man bereit ist, alles dasjenige zu vollziehen, was man durch die moralischen Gesetze für den heiligsten Willen Gottes, erkennet (§. 12.)? Ist die Pflicht der Anbethung soweit umfangend, so ist sie gewiß auch eben deswegen eine der wichtigsten Pflichten.

Dieser Pflicht widerstrebt man 1, wenn man die Ehre, die Gott gebühret, einem Geschöpfe erweiset. Der dieß unternimmt wird ein Abgötter genannt. Man misbraucht aber gewiß öfters diesen Namen in der Moral, und zwar zur Schande der vernünftigen Natur. Vielleicht stellt sich der, den du mit diesem Namen brandmarkest, den lebendigen Gott, den wahren Urheber aller Dinge, nur durch eine in die Sinne fallende Gestalt vor, und fühlt vielleicht mehr Ehrfurcht für die unerschaffne Gottheit, als du, der du dich über seine Albernheit ärgerst. Doch läugne ich nicht, daß es desto mehr Abgötter dem Affeckt nach geben könne. Dergleichen sind jene, die einen wahren Gott erkennen, die aber doch einigen Geschöpfen oder ihren verderbten Neigungen so nachhängen, daß es scheinet, wie wenn sie in selben nur ihren Endzwecke sucheten. So wird der Geiz in der Schrift ein Götzendienst genannt Col. 3. 5. So sagt auch die Schrift, daß es einige gebe, deren Gottheit der Bauch ist. Phil. 3, 19.

2.) Vergehet man sich wider diese Pflicht, wenn man sie auszuüben unterläßt. Wie schmerzlich muß der Vorwurf seyn, den die Schrift macht: den Gott,

der deinen Athem und alle deine Wege in seiner Hand hat, hast du nicht geehret Dan. 5, 23.

3.) Streitet es wider die dem Anbethungswürdigsten gebührende Ehre, wenn man, sich entweder des Wortes Gottes schämt, oder auch die Fischer veracht, die es vortragen. Denn wer sich, sagt der Erlöser, meiner, und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen Luk. 9, 26. Und: Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich. Luk. 10, 16.

4.) Daher gehöret die äusserliche Unehrerbietigkeit gegen jenes, was Gott angeht. Es bleibt aber immer ein Mangel der Ehrfurcht, die der anbethungswürdigsten Gottheit gebühret, wenn man die Vergehungen entweder selbst ausübt, oder auch nur zulässt.

§. 191.

Das Lob Gottes

Ist eine Verehrung des allerhöchsten Wesens, durch welche man in Worten darthut, wie hoch man Gott schätze. Denn wenn man sich die unendlichen Vollkommenheiten, die unaussprechliche Liebe Gottes gegen uns Menschen, ja alles, was nur die Gottheit anbelangt, lebhaft vorstellt; dann ist uns gewiß eben so zu Muth, wie es dem David war, da er ausrief: Ich will den Herrn zu aller Zeit preisen, sein Lob, soll immer in meinem Munde seyn. — Verherrlichet den Herrn mit mir, und lasset uns vereint seinen Namen erhöhen Ps. 33, 2. u. 4. Daher ist es ein Gebot des Weltapostels: Lehret und ermahnet euch selbst in aller Weisheit mit Psalmen, Lobgesängen, und geistlichen Liedern, und singet Gott mit Freuden in euren Herzen Col. 3, 16.

Die

Die unbelebten Dinge loben Gott; denn die Himmel verkündigen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündiget die Werke seiner Hände Ps. 18, 2.; und der Vernünftige soll das Lob seines göttlichen Urhebers verschweigen? Der Rechtschaffne lobt auch die Tugenden seines Feindes; und man wird die liebenswürdigsten Eigenschaften desjenigen Freundes aller Menschen nicht loben, zu dem man sagen kann: Herr, wer ist dir gleich? Wer ist so groß in der Heiligkeit, so schrecklich, und lobwürdig in den Wundern, die du gewirket hast? Exod. 15, 11.? Uebrigens verbindet uns die Liebe Gottes, als des liebenswürdigsten Gutes (§. 23.) und auch unsres allergütigsten Wohlthäters (§. 37.) allerdings zur öfterern Ausübung der Pflicht Gott zu loben. Und man sollte zum Lobe des Lobenswürdigsten desto geneigter seyn, je angenehmer die religiöse Handlung ist, durch welche man jenes vornimmt, mit dem sich die himmlischen Geister selbst beschäftigen, und je ersprießlicher das Lob Gottes uns zur Erreichung des so wohl zeitlich als ewig glückseligen Endzweckes seyn muß, indem es unsre und Anderer Religiösität vermehret. Wer wird nicht immer aufs neue zur Liebe dessen gereitzet, welchen zu lieben er unendliche Ursache hat, wenn er desselben Lob vernimmt? Kann sich auch der Mensch eine würdigere Freude gewähren, als wenn sein Mund Gott mit fröhlichen Lippen preiset (Ps. 62, 6.)?

Und welcher reichester Stoff Gott zu loben, ist uns nicht immer vorhanden, man mag Gott selbst, nach seinen liebenswürdigsten Eigenschaften, betrachten, oder auch nur auf jene Beziehung Acht haben, in welcher man gegen ihn, als Schöpfer, Erhalter, Fürsorger, Vater und Endzweck der Geschöpfe, als Urheber der Natur und der Gnade steht? Doch aber kann man auch zum Lobe Gottes vieles beytragen, wenn man einen auferbaulichen, gottesfürchtigen Wandel führet. Lasset euer Licht,

spricht

spricht der Herr Jesus, vor den Menschen leuchten, damit sie eure gute Werke sehen, und euren Vater, der im Himmel ist, preisen. Matth. 5, 16.

Uebrigens ist es ein glückliches Mittel Gott zu loben, wenn man Gott nach seinen Kräften liebet; denn der Mund redet aus der Fülle des Herzens. Matth. 12, 34.; wenn man dem gesellschaftlichen so wohl öffentlichen, als Privatgottesdienst beywohnet; wenn man im Umgange mit jenen, die ächte Anbether Gottes sind, den Stoff seines Gespräches unmittelbar hie auf jenen richtet, der in sich der Liebens- und Lobenswürdigste ist, und der also doch wohl verdienet, als daß man von ihm, wie vielleicht von einem widrigen Gegenstand, ganz und gar schweigen sollte.

Die Vergehungen wider die Pflicht Gott zu loben sind folgende: die Verunehrung des allerheiligsten Namens Gottes, oder die Anruffung und Anführung desselben in nichts bedeutenden Umständen, oder ohne alle religiöse Absicht; die Gotteslästerung, wenn doch diese in jenem, der Gott kennt, möglich ist; denn die Gotteslästerung scheint sich so wenig, als der Haß Gottes mit dem Begriffe von Gott zu vertragen, (§. 158.). Unterdessen kann doch unter der Benennung Gotteslästerung die Verunehrung des göttlichen Namens, oder auch anderer Sachen, die wegen Gott all unsre Werthachtung verdienen, verstanden werden. Dergleichen ist die von Kurzsichtigen vermeinte Tapferkeit die religiösesten Dinge, z. B. der heiligsten Sakramente auszusprechen. Ferners gehöret auch die Spötterey über die Religion in dieses Fach. Dann letztlich auch die Unterlassung der Pflicht den Lobenswürdigsten zu loben.

Wenn die Befolgung dieser Pflicht allgemeiner wäre, als sie wirklich ist, würde sie nicht den lebhaftesten Eindruck auch auf jene machen, die sonst ihr Gemüth wenig

zu

zu ihrem Urheber erheben. Unterdessen ist es eine recht bedauerliche Sache. Wir haben einen sehr guten Gott, dessen Eigenschaften, wenn man ernsthaft nachdenket, wie unsre Liebe, also auch unsre Lobeserhebungen verdienen. Und doch höret man kaum, ausser vielleicht in dem gesellschaftlichen Gottesdienste, auch unter Leuten, die moralische Bildung haben, ein Wörtchen, das dem Lobe Gottes gliche. Das Lob Gottes ist eine wichtige Handlung für vernünftige Menschen, und man sollte denken, daß auch die Unterredungen derselben so natürlich auf den Stoff, der zum Lobe Gottes gereichete, verfallen sollten, wie Kaufleute unter sich auf Handlungssachen, und Staatsmänner auf Weltgeschäfte verfallen. Man sollte vermuthen, daß, wenn nur einmal ein Gespräch von diesem Stoffe angefangen wäre, es gewiß mit Ernst und Lebhaftigkeit fortgesetzet werden würde. „Allein, sagt hierüber ein auf seine Bestimmung nachdenkender Philosoph, dieß sind der Erfahrung nach nicht die Wege, wodurch die mehresten Menschen es zu erkennen geben, daß sie Gott fürchten. Wenn jemand (damit ich von den übrigen Bezeigungen der Andacht mit Fleiß nichts berühre) in einer Gesellschaft, der er Religion zutrauet, mit einer Art, daran das Herz Theil hat, von der Religion zu reden anfängt; so wird dieser wunderliche Einfall entweder gerade zu unterbrochen, und die Rede auf etwas anders geleitet; oder man zeiget auch mit einem kalten unempfindlichen Stillschweigen, mit einer gewissen Verlegenheit der Gebärde, die man gerne zwischen Billigung und Mißfallen im Mittel erhalten will, daß man das hier gar nicht erwartet habe; daß das gar nicht dahin gehöret. Und warum denn nicht? Das ist die Frage, die ich von dergleichen Leuten so gerne beantwortet haben möchte. Warum wird eine solche Rede nicht unterstützet? Warum wird sie nicht eben so gut, eben so munter und natürlich fortgeführet, als eine andere, davon wir glauben, daß sie der ganzen Gesellschaft etwas angeht? Woher

ent-

entsteht diese niedrige Feigheit und Schwäche über den edelsten und würdigsten Gegenstand des menschlichen Nachdenkens, als von der Spötterey über Religion, über religiöse Gegenstände. Und eben diese Spötterey soll noch unter dem sonst prächtigen Namen der Philosophie bey Gesitteten, bey Anbethern, toleriret werden? Tolerirte man Spöttereyen wider die Staatsverfassungen, wie bald verschwänd die Werthachtung, die Ergebenheit des Bürgers gegen den Staat? Wie lange würde es dauern, so wäre die Rede von der Glückseligkeit, die der Staat den Bürgern gewährt, Donquischotterey, so wie itzt das Gespräch von dem, was das Menschenherz zu Gott richten könnte, ein unphilosophischer Einfall ist. Was macht aber den Menschen glücklicher, was bildet ihn selbst zu einem dem Staat ergebenen Bürger, als Gottseligkeit, Religiösität? Und doch duldet man Spötter der Religion.

§. 192.

Die Betrachtung.

Die Betrachtung religiöser Wahrheiten, die das Herz zur Andacht erheben, zählet man gemeiniglich auch unter die Gattungen des Gebeths; weil sie auch, wie das eigentliche Gebeth eine Gemüthserhebung zu Gott ist. Man darf nicht zweifeln, daß es Pflicht des Christen sey, religiöse Wahrheiten achtsam zu betrachten, selbe sich lebhaft vorzustellen, wenn man in Erwägung zieht, daß es Pflicht ist, sein Gemüth mit Gott zu beschäftigen (§. 173.) darum sagt David: Ich habe bey der Nacht mein Herz in Betrachtungen geübet, und meinen Geist durchforschet. Ps. 76, 7. darum befiehlt der weise Sirach: Was dir Gott geboten hat, dem denke allezeit nach. Eccli. 3, 22.

Die Betrachtung religiöser Wahrheiten muß keine ledige Beschäfftigung des Verstandes seyn. Sie wird es aber auch nicht seyn, wenn man sie aus der Endabsicht unternimmt, um sein Herz in seligen Empfindungen und kräftigen Entschliessungen in Rücksicht auf den Allmächtigen zu stärken, und wenn sie auch so lebhaft an sich selbst ist, daß durch die Vorstellung des Verstandes der Wille wahrhaft gerühret werde. Man muß vor seiner Betrachtung mit David sagen können: In meiner Betrachtung hat sich ein Feuer entzündet Pf. 38, 4.

Zum Stoffe seiner Betrachtungen muß man sich jene entweder natürlichen oder geoffenbarten Wahrheiten wählen, die aus eigener Erfahrung vermögend sind, in dem Gemüthe, Liebe, Dankbarkeit, Gehorsam und Ehrfurcht gegen den Allervollkommnesten zu erwecken, zu nähren, zu verstärken.

Von den gewöhnlichen Betrachtungsformeln läßt sich schier das nämliche behaupten, was man von dem Formulargebeth (§. 52.) angemerket hat. Der Gebrauch derselben verdienet Empfehlung, wenn selbe uns auf den Gegenstand der jedesmaligen Betrachtung hinleiten, und wenn durch die Art, mit welcher die zu betrachtende Wahrheit vorgetragen wird, lebhafte Ueberzeugung und Vorstellungen in dem Verstande, dann auch kräftige Entschliessungen des Willens zu allem dem, was unsrem besten Gott gefällt, als wohin eigentlich die Betrachtung abzwecket, hervorgebracht werden. Sich nur nach jenen Formeln richten, wäre so viel, als: nie ein anderes, als das Formulargebeth, verrichten wollen. Jedwede Seele hat ihre besonderen Bedürfnisse, jedes Herz seinen Hang; warum sollte man seine Betrachtungen nicht nach den eigenen Bedürfnissen vornehmen; warum nicht dem Herzenshang, so wie der Leitung der uns in dem Seligkeitsgeschäfte erleuchtenden Gnade folgen? Man ist im Stande andere Sachen und Geschäfte von jener Seite zu

beurtheilen, von welcher sie uns ersprießlich sind; man findet auch geschickte Mittel sie auszuführen; sollte man nicht ebenfalls die natürlichen und übernatürlichen Religionswahrheiten, mit unzertheilten Gedanken, von jener Seite betrachten können, von welcher sie einen wichtigen Einfluß auf unsre Herzen haben. Aus Mangel des nie gewagten Versuches scheint manchem das Unternehmen der eigenen Betrachtungen, wie jenes des Herzensgebeths schwer; die öftere Ausübung aber macht es, wie jedes Geschäft leicht, und weil es in einer Angelegenheit ist, die unsre Beruhigung und Seligkeit betrifft, auch angenehm.

Was braucht es aber viel, sich an gewissen Betrachtungsformeln zu binden, da schon ein ernsthafter, mit Vermeidung aller Nebendinge, aus frommer Absicht überlegter Gedanke hinlänglich vermögend ist, unserm Gemüth jene Verfassung zu geben, die unser Verhältniß gegen Gott erheischet? Der Psalmist erinnerte sich nur seines Gottes, und er empfand schon Freude und Wonne. Ps. 76, 4. Wird man also nicht auch die seligsten Empfindungen, Regungen und Entschliessungen gegen die allgütigste Gottheit hegen, wenn man, aus redlicher Absicht, je eine Vollkommenheit, oder je ein Werk der Allmacht, der Güte, der Weisheit Gottes zu dem Gegenstand eines ernsthaften Nachdenkens erwählet. Denn unsre Empfindungen richten sich nach den Vorstellungen unsres Verstandes. Je reiner und lebhafter diese sind, desto reiner und brünstiger werden jene. Stellt man sich nun Gott bald als das mächtigste, gütigste, weiseste, heiligste, vollkommneste Wesen; bald als den unerschaffnen Schöpfer der Welten; bald als den besten Vater und Erhalter aller Wesen; bald als den höchsten Regierer aller Begebenheiten; bald als den allgegenwärtigen Zeugen unserer Werke, ja selbst unsrer verborgensten Gesinnungen; bald als den Liebhaber und Belohner des Guten, und

wie-

wieder als den heiligen Richter und Bestrafer des Bösen vor; denkt man itzt an die hohen und heiligsten Wahrheiten der geoffenbarten Religion, an die Gnade, mit der er uns zu Söhnen aufnimmt; an die Liebe, aus welcher er uns seinen Sohn zum Erlöser schenkt; denkt man an den Schmerzentod, den der Erlöser aus Liebe zu uns erduldete; was kann aus dieser achtsamen Ueberlegung, Betrachtung und Vorstellung in unserm Gemüthe anders entspringen, als eben die heiligste Begierde diesem unendlichen Herrn und Gott zu gefallen, und überhaupt solche Regungen des Gemüths, und Entschließungen des Willens, die der Vernünftige gegen die unendlich liebenswürdige Gottheit in sich zu erwecken, immer zu erneuern, schuldig ist?

Ferners, um zu erachten, wie wichtig, wie nothwendig es zur Erreichung des letzten Endzweckes sey, die erhabnesten und heiligsten Religionswahrheiten zu betrachten, so erinnere man sich, daß unsre Erkenntniß von Gott, die doch der Anfang aller Pflichten ist (§. 132.), lebhaft seyn soll (§. 134.). Wird wohl aber diese Erkenntniß unter den mannigfaltigen Zerstreuungen des Lebens nicht von ihrer Lebhaftigkeit nachlassen, wenn man derselben nicht immer durch ernste Ueberlegungen, durch achtsame Beobachtungen zu Hilfe kömmt? Artet das theoretische gute Gewissen nicht alsobald zu einem praktischen, bösen Gewissensurtheile aus, wenn man aus dem reinen und lebhaften Bild des uns zu sich leitenden Gesetzgebers einige Züge auslöscht, wegläßt (§. 43.)? Fällt also nicht alle Vernachläßigung unsrer Pflichten auf die Unterlassung ernsthafter Gedanken über religiöse Wahrheiten zurück? Denn, wie ein frommer Schriftsteller anmerkt: „so lange wir Gott rein und lebendig, als die Güte, die Weisheit, die Allwissenheit, die Heiligkeit, die Macht, als die Quelle unsers Daseyns und unsrer Glückseligkeit denken, so lange wir uns

in den verschiedenen Verhältnissen denken, in denen wir gegen seine Vollkommenheiten stehen; so lange müssen wir den Wunsch fühlen, ihm zu gefallen, und seiner werth zu seyn, so lange müssen wir ein Verlangen empfinden, seinen Willen zu erforschen und zu beobachten, und das, was wir von ihm empfangen haben, es sey Kraft der Seele, Kraft des Körpers, oder die Anwendung der äusserlichen Güter, mit denen er uns beglückt hat, nach seiner ewigen Absicht zu gebrauchen.“ Also nur im Falle, wenn man die Erkenntniß Gottes nicht durch lebhafte Betrachtungen der Wahrheiten, die sich auf Gott beziehen, belebt, widerstrebt man seiner Pflicht, verläßt Gott, und weicht von seinem Glücke und Seligkeit.

§. 193.

Von der Zeit, die man dem Gebethe widmen soll.

Das Gebeth bleibt immer eine für den Freund und Anbether Gottes angenehmste Beschäftigung, und die Vortheile, die man durch selbes erhält, machen es auch so wichtig, daß man ohne Unterlaß diesem Geschäfte obliegen sollte. Doch wie man nur um natürliche Mittel zu Gott bethen (§. 56.) soll; eben so soll man zu seinem Endzwecke vermittelst natürlicher Mittel zu gelangen trachten. Dieß würde aber nicht geschehen, wenn man nicht durch eigene Anwendung, Fleiß und Arbeit zu seiner Lebenserhaltung und Erreichung seines seligsten Ziels mitwirkte. Hieraus folget nun, daß man zwar dem Gebeth obzuliegen, doch aber dabey auch seinen Berufsgeschäften ämsig nachzukommen habe, besonders da auch diese, wenn sie zur Verehrung des allerhöchsten Wesens unternommen werden, ein wahrer mit-

telbarer Gottesdienst (§. 182.); und weil sie auch, wenn das Verlangen nach dem gewünschten letzten Endzwecke fortgesetzet wird, ein immerwährendes Gebeth (§. 185.) seyn können.

Hieher paßt die Stelle eines wahren Freundes der Andacht. „Wie oft wir diese Pflicht (zu bethen) ausüben sollen, hat uns die Schrift nirgends befohlen. Allein, wenn sie uns ermahnet, daß wir im Gebethe anhalten, daß wir immerdar bethen sollen; so verlanget sie offenbar, daß wir oft andächtig seyn sollen. Wir sind freylich nicht hier, um unser Leben nur in andächtigen Betrachtungen zuzubringen. Gott hat tausend Bedürfnisse unsrer Erhaltung und Bequemlichkeit dem Fleisse der Menschen überlassen, und uns so viele und mannigfaltige Pflichten gegen uns selbst und unsern Nächsten auferlegt. Er hat eben sowohl befohlen zu arbeiten, als zu bethen. Es kann also nicht sein Wille seyn, daß wir der Andacht so pflegen sollen, daß wir die Geschäfte des Lebens darüber vergessen. Die Mutter, die für ihr Haus sorgen, Kinder erziehen, und ihrem Manne die Last seines Berufs erleichtern soll, und es doch für ihre Pflicht hält, den größten Theil des Tages der Andacht zu widmen, versteht das Gebot der Andacht unrichtig, und hebt offenbar den Nutzen und Einfluß derselben auf. Sie sollte andächtig seyn, um eine desto sorgfältigere Mutter und Gattin zu werden; und sie wird eine schlechtere Mutter, um andächtig zu seyn. Der Staatsmann, der zu der Stunde, wo ihn die Wohlfahrt des Landes ruft, sich für berechtigt hält, nicht zu erscheinen, weil er seine Andacht noch nicht verrichtet hat, versteht sie nicht richtiger, als sie der Arzt verstehen würde, der, um Gott erst das Opfer der Andacht zu bringen, einen Kranken zu retten verabsäumet. Allein so viel ist gewiß, daß Personen, welche Gott weniger in Umstände gesetzet hat, dringende und beschwerliche Geschäfte zu

besorgen, auch einen grösern Theil der ihnen überlassenen Zeit zur Andacht anwenden können und müssen. Und endlich kann wiederum kein Leben so beschäftiget seyn, das uns nicht des Tages, oder in der Stille der Nacht, wo nicht Stunden, doch Augenblicke zur Andacht schenken sollte.

Weder die Länge, noch die Kürze, kann überhaupt unsrer Andacht einen Werth geben. Unser Erlöser hat die langen Gebethe verbothen, aber nicht ohne Ausnahme. Er selbst hat zu gewissen Zeiten lange im Gebethe verharret. Ich glaube also, daß es kein gutes Kennzeichen eines Herzens ist, wenn wir immer nur kurze Augenblicke zu unsrer Andacht finden können. Sollten wir von den Stunden, die wir auf die Vergnügungen, und auf müssige Besuche verwenden, nichts abbrechen können, wenn wir den Werth der Zeit und der Andacht genug verstünden? Niemand läugnet, daß diejenige Gutthätigkeit, da ich mir selbst von erlaubten Vergnügungen etwas entziehe, um einen Elenden zu erquicken, gröser sey, als Mildthätigkeit, da ich mich gleichsam nur meines Ueberflußes entschütte. Sollte es nicht auch edler seyn, zuweilen seinem Vergnügen eine Stunde zu entziehen, und sie der Erbauung des Herzens zu heiligen.

Da wir nicht zu aller Zeit gleich geschickt sind, unsre Gedanken zu Gott zu erheben: so wird es keine nothwendige Pflicht seyn, seine Andacht an gewisse bestimmte Stunden zu binden. Allein, da wir leicht diese Uebung ganz unterlassen, wenn wir uns keine Gesetze vorschreiben: so würde es auch eine Vernachlässigung der Andacht seyn, wenn man gar keine gewisse Zeit für sie aussetzen wollte. Der Anbruch des Tages und die feyerliche Stille der Nacht scheint uns vorzüglich zu diesem Geschäfte einzuladen. Unsre Erwachung aus dem Schlafe, in welchem wir uns unsrer nicht bewußt waren, ist ei-

ne Art der Auferstehung für uns; und es ist sehr natürlich, nach der empfundenen Süssigkeit des Schlafes, bey dem Gefühle neuer Kräfte, und dem majestätischen Anblicke der wieder aufgehenden Sonne, Empfindungen der Dankbarkeit und Ehrfurcht in sich zu erwecken.

Eben so muß es am Ende des Tages einem empfindlichen Herzen leicht seyn, sich durch die Vorstellungen der genossenen Freuden und der überstandenen Beschwerlichkeiten, der begangenen Fehler und des vollbrachten Guten, in die Empfindungen des Dankes, der Reue und des Vertrauens auf Gott, zu setzen, dessen Schutz in dem hilflosen Zustande des Schlafs am meisten in die Augen fällt. Allein sollten deswegen nicht auch am Tage sich gewisse bequeme Zeitpunkte zur Andacht darbieten, wenn wir nur begierig wären, sie aufzusuchen, wenn wir uns weniger mit unnöthigen Sorgen und Geschäften beschwerten, weniger für die Eitelkeit und Mode lebten, und uns über gewisse Vorurtheile des sogenannten Wohlstandes, der oft nur eine Verschwendung der Zeit ist, hinwegsetzten? Sollte es in der Einsamkeit nicht edler gehandelt seyn, einen Blick in unser Herz und unsre Absichten, in die besondere Vorsehung Gottes bey diesem oder jenem Umstande des Lebens zu thun, sich mit einer großen Wahrheit der Religion zu unterhalten, als an ein Nichts zu denken, oder einer Begierde der Eigenliebe, einem Traume des Glücks und einer nichtswürdigen Neuigkeit nachzuhängen?

Vielleicht gewöhnet man seinen Geist zu wenig an der Andacht Geschmack zu finden; und vielleicht ist man eben deswegen öfter aus Mangel des Versuchs, als aus einem wahren Unvermögen zur Andacht ungeschickt. Wir fühlen zuweilen, wenn wir uns zu einer Arbeit des Verstandes anschicken, eine gewisse Trägheit, die uns den glücklichen Erfolg absagt. Indessen versuchen wirs, und wir finden oft am Ende, daß wir nie glücklicher gearbei-

tet haben. Warum stellen wir nicht eben diese Versuche bey unsrer Andacht an? Wissen wirs voraus, daß sie mislingen werden? Und können wir nicht abbrechen, wenn wir fühlen, daß wir bey aller redlich angewandten Bemühung keine Gewalt über unsre Seele haben? Erschöpft von strengen Arbeiten, voll von dem Geräusche einer großen Gesellschaft, die man itzt verlassen, oder träge nach dem Genuße der Mahlzeit, oder mürrisch nach einem Verdrusse in seinen Angelegenheiten, zu den Uebungen der Andacht eilen, heißt ungeschickt sich zu ihr nahen. Die Würde und den Nutzen der Andacht sich nicht vorzustellen, ehe man sie anfängt, heißt sich nicht gehörig dazu vorbereiten, und eben dadurch sich selbst ihres Segens berauben. Die gehabte Andacht nicht durch die Ausführung unsers angelobten Vorsatzes den Tag über fortsetzen, heißt sich die Andacht beschwerlich und schrecklich machen. Wer das Wort Gottes nicht mit einem guten Herzen hört und bewahrt, bey dem bringt es keine Früchte; und wer nicht mit einem guten Herzen sich zur Andacht vorbereitet, und ihre Kraft nicht darinn bewahret, wird von der Andacht vergebens hoffen, daß sie ihn weiser und frömmer machen soll; denn es war keine Andacht, es war nur ein Schatten derselben. — Und wie können wir glauben, daß Gott unsre Andacht segnen werde, wenn er sieht, daß wir selbst kein Verlangen nach diesem Segen haben, und daß wir vor ihm erscheinen, wie der Knecht vor seinem Gebieter, mit Widerstand und einem himmlischen Wunsche, daß man bey Andacht überhoben seyn möchte?“

§. 194.

§. 194.

Verehrung Gottes durch die Verehrung und Anrufung der Heiligen.

Unter der Benennung der Heiligen versteht man die seligen Freunde Gottes, die während ihres Lebens auf dieser Erde die heiligen moralischen Pflichten befolgten, und dadurch zum glückseligsten Genusse ihres Endzweckes, zur vollkommnen Erkenntniß der Anschauung und Liebe des unendlichen Gutes (§. 6.) nach aller Wahrscheinlichkeit, gelanget sind. Wer das befolget, was Gott gebietet, ist ja ein Freund Gottes. Denn der Herr Jesus sagt: **Ihr seyd meine Freunde, wenn ihr das thuet, was ich euch gebiete.** (Joh. 15, 14.). Verdienet aber die unendliche Majestät Gottes nicht, daß man die Freunde Gottes ehre? Die Ehre, die man den Freunden Gottes erweist, fällt ja auf Gott zurück? Denn es heist ja: **Wer euch ehret, der ehret auch mich** (Luk. 10, 6.). Die seligen Freunde Gottes können auch für uns bitten, oder unser Gebeth Gott vortragen. **Als du mir Thränen betheretest**, spricht der selige Reisgefährte des Tobias, **die Todten begrubest, — — da brachte ich dein Gebeth vor dem Herrn** (Tob. 12, 12.). Und ist denn der Freunde Gottes Herrlichkeit **nicht überaus mächtig geworden** (Ps. 38, 17.)? Man kann auch schon die Freunde Gottes dadurch verehren, daß man sie in seinem Anliegen anruft, weil man durch das Gebeth und durch das Anrufen Gottes auch Gott selbst verehret: Wer mag es nun läugnen, daß die Verehrung und das Anrufen der seligen Freunde Gottes eine Verehrung Gottes selbst sey?

Unter die verehrungswürdigen Freunde Gottes gehören auch die Engeln, als von welchen der Herr Jesus sagt, daß sie allzeit das Angesicht seines Vaters, der im Himmel ist, sehen Matth. 18. 10.

Die Kirche verordnet nur, daß die Verehrung und das Anrufen der Heiligen keine unerlaubte Handlung sey. (Conc. Trid. sess. 25. de invoc. ff.). Allein Gott befahl dem israelitischen Volk gegen dem Engel, der es führen würde, ehrerbietig zu seyn. Ehre ihn und gieb Acht, daß du ihn nicht verachtest, heißt es Exod. 23. 21. Und der Christ soll die Ehre, die man einem Engel oder auch sonst einem schon verklärten Freunde Gottes erweiset, für eine Abgötterey halten? War David ein Abgötter, da er ausrief: Lobet den Herrn in seinen Heiligen Ps. 150. 1. Oder: Auch deine Freunde, o Gott, ehre ich über diemassen Ps. 138. 17.

„ Es ist keine Pflicht die Heiligen zu ehren. „ Ist es denn aber nicht Pflicht, sie nicht zu verunehren, und verunehret man sie nicht schon, wenn man sie nicht für ehrwürdig erkläret? „ Keine Pflicht. „ Ist jenes keine Pflicht, was uns Paulus zuruft: Derowegen gebet einem jedweden, was ihr ihm schuldig seyd, Steuer, dem Steuer gebührt, den — ehret, dem — Ehre gebühret Röm. 13. 7. ? Nicht wahr es ist doch noch etwas mehreres, als die Wohlanständigkeit, daß du deine eigene Freunde oder die Freunde deines Fürsten ehrest? Und wenn auch dieß nur aus Wohlanständigkeit geschähe: ist denn die Wohlanständigkeit keine Pflicht? Gebührt aber den Freunden Gottes keine Ehre?

Wie die Verehrung der Freunde Gottes, so fällt auch die Verehrung der Reliquien und Bilder derselben unmittelbar auf sie, und dann mittelbar auf Gott zurück. Und dieß zwar nach der Bestimmung der Kirche (Nicæn. II. Trid. sess. 25.).

Um diese Art Gott in seinen Heiligen zu verehren in völliger Reinigkeit zu erhalten, sind von der Kirche diese Vorkehrung getroffen werden, daß nur jenen Heiligen oder Seligen, die von der Kirche als solche anerkannt werden, eine öffentliche Verehrung erwiesen werden, kann (Constit. Ueb. VIII. 39.), und daß auch die Reliquien derjenigen Heiligen, die der öffentlichen Verehrung werth geachtet werden, doch nicht öffentlich verehret werden können, wenn sie durch ein kluges Untersuchen der Bischöfe nicht für jenes gehalten werden, für was man sie angiebt (Constit. Sixti V. Dominus), nämlich ehrwürdige Ueberbleibsel eines Körpers, der wegen der in ihm wohnenden Gnade des heiligen Geistes, ein Glied Christi war 1. Cor. 6. 15.

Der Eifer, mit dem man hier wider eine Abgötterey zu Felde zieht, ist meistentheils eitel. Wenn dort auf dem Galgen das Portrait eines Böswichts hängt, nicht wahr, da traust du dem um dem Galgen stehenden Pöbel so viel Verstand zu, daß du glaubst, der Pöbel wisse es gar wohl, daß die Schande, auf diesem Schandort zu hängen, nicht dem materiellen Bild des Böswichts, sondern dem Böswicht selbst widerfahre. Und doch spottest du des albern Gläubigen, der alles gerne ehret, was sich auf den ehr- und anbethungswürdigsten Gott beziehet, wenn dieser vor dem Bilde des Heilandes den Hut rückt, wenn er, nach deiner Sprache, ein moderndes Bein oder die Bildniß eines Nepomucks küßt, vor einer Statuen der Maria in Seufzer ausbricht. Du bist so weis und klug, daß du das Bildniß deines Freundes nicht für deinen Freund selbst hältst; und doch schließt deine Wohlweisheit auf die Albernheit deines Mitbruders, mit welcher dieser das Bildniß eines Freundes Gottes deswegen für einen Freund Gottes, oder gar für eine Gottheit hält, weil nur du Verstand hast.

Um aber zu dem zurückzukehren, wovon der gegenwärtige §. handelt, so kann man behaupten, daß, wenn die schon seligen, verklärten Freunde Gottes einer Verehrung würdig gefunden werden, die Mutter desjenigen der da sagt: Ich — und der Vater sind eines Joh. 10. 30, gewiß vor allen Freunden Gottes ausmachende Ehre verdiene. Der Engel, der ihr die Empfängniß des Sohnes des Allerhöchsten ankündigte, pries sie als Gnadenvoll, und Gebenedeyet unter den Weibern Luk. 1. 28, und du rümpfest die Nase, wenn man sie als eine erhabene Gebährerin dessen, der der Sohn Gottes, der Gott, ist, als eine Mutter Gottes verehret, und anruft. Die Mutter, die den König gebahr ist bey dir die Mutter des Königs; und die Mutter, die den Sohn Gottes gebahr, ist bey dir ein gemeines Weib. —

Uebrigens was hier von der Verehrung der Heiligen kann bestimmt werden, beruht meistentheils darinn, daß man diese seligen Freunde Gottes nur mit jenen Andachtsübungen verehren, nur mit jenen Gebethen anrufen solle, die dem Geist der Kirche entsprechen. Die bewährteste Art die seligen Freunde Gottes zu verehren, besteht in der Nachahmung derselben. Denn auch die Nachahmung der Vollkommenheiten Gottes ist eine Verehrung Gottes (§. 181.). Warum wäre die Nacheiferung des moralischen und gottseligen Wandels der Freunde Gottes nicht auch eine Verehrung derselben. Ihre Beyspiele sind also nicht allein überzeugende Beweise, daß die Gottseligkeit möglich sey; sie, diese Beyspiele, sollen auch unsren Nachahmungstrieb (Ebenda.). in Thätigkeit setzen. Siehst du in dem, was hier von der Nachahmung der Heiligen vorkömmt, nicht den Grund zu einer Verbindlichkeit die seligen Freunde Gottes zu verehren?

Viertes Hauptstück.

Von dem Gelübde.

§. 195.

Begriff von dem Gelübde.

Unter die religiösen Handlungen, mit denen man das allerhöchste Wesen verehret, wird auch das Gelübd gerechnet. Dieses besteht eigentlich in einem Versprechen, durch welches man sich Gott verbindlich macht, etwas zu thun, oder zu unterlassen, was besser ist, als das Gegentheil. Diese Art der Verehrung des höchsten Wesens ist in der Schrift bewährt. Wenn du Gott etwas gelobet hast, heißt es Eccle. 5. 3. so säume dich nicht es abzustatten; denn eine treulose und närrische Verheissung misfällt ihm. So statte denn alles ab, was du gelobet hast.

Das Gelübd schließt also die Natur eines Vertrages ein, und entscheidet sich deswegen von einem blossen Vorsatz, als welcher kein verbindliches Versprechen ist. Weil nur der Vertrag mit wahrer Willensfreyheit geschehen soll, wie an seinem Ort wird behauptet werden; so muß auch das Versprechen, das man Gott angelobt, mit Willensfreyheit geschehen. Was hiemit die Willensfreyheit verhindert, das ist auch hinlänglich die Natur eines Gelübdes aufzuheben.

Das Gelübd muß sich auf etwas besseres beziehen, als das Gegentheil ist. Wäre dasjenige, was man Gott angelobet, nichts Besseres, als das Gegentheil, sondern etwas Gleichgültiges, oder gar etwas Unerlaubtes; dann

wäre

wäre das Gelübd im ersten Falle ein eitler, im zweyten ein unerlaubter Gottesdienst, folglich wären beyde zu verwerfen. Ferners muß das, was man durch das Gelübd Gott verspricht, erfüllet werden können; sonst wäre es ein närrisches Versprechen, das Gott misfällt (Eccle. 5. 3.)

§. 196.

Ein feyerliches, und nicht feyerliches Gelübd.

Das Gelübd wird entweder von der Kirche als eine besondere religiöse Handlung anerkennet, die mit gewissen moralischen Effekten, von welchen das Kirchenrecht handelt, verbunden ist, oder es wird nur als eine religiöse Handlung ohne jenen Effekten betrachtet. Im ersten Falle entsteht ein so genanntes feyerliches; im zweyten ein nicht feyerliches Gelübd.

§. 197.

Verbindlichkeit des Gelübdes.

Das Versprechen zieht, wie jedweder Vertrag, seine Verbindlichkeit nach sich; hiemit auch das Gott angelobte Versprechen. Denn es steht geschrieben: Gelobet, und haltet es dem Herrn eurem Gotte, alle, die ihr um ihn her Geschenke bringet. Ps. 75. 12. Es ist viel besser gar nicht gelobet, als, nach dem Verlobniß nicht erfüllen, was man verheissen hat. Eccle. 5. 4.

Man sieht aus diesen Stellen der Schrift, daß Gott das ihm angelobte Versprechen begnehmiget, und daß folglich das Gelübd die wahre Natur eines Versprechungsvertrages in sich einschließt.

Auch

Auch die Verbindlichkeit des Gelübdes ist zuletzt der Wille Gottes, weil Gott durch das Naturgesetz die Verträge, durch welche sich die Menschen verbinden, bekräftiget.

Diese Verbindlichkeit ist entweder schwer oder nicht schwer. Doch ob sie schwer oder nicht schwer sey, muß eben so beurtheilet werden, wie man die Verbindlichkeit der Gesetze beurtheilet. Nämlich jene Verbindlichkeit ist schwer, wenn das Gelübd sich auf etwas Wichtiges bezieht; bezieht sich das Gelübd auf etwas, was von keiner Wichtigkeit ist; dann verbindet es nicht schwer; denn in nicht wichtigen Dingen scheint sich niemand schwer verbindlich machen zu wollen.

Ist dem Gelübde ein Bedingniß beygefüget, so verbindet es nur, wenn die Bedingniß erfüllet ist. Wäre die Zeit in welcher man das Gelübde befolgen würde, nicht bestimmet worden, so ist die Wichtigkeit des Gelübdes selbst schon eine Ursache, daß dasselbe, so bald es möglich, befolget werden soll.

§. 198.

Die Auflösung des Gelübdes.

Das Gelübd ist ein Versprechen, das man Gott ableget, folglich ein Vertrag (§. 195.); gleichwie nun ein Vertrag seine Verbindlichkeit verliert, oder ein Vertrag zu seyn aufhöret, wenn er wem zum Nachtheile gereicht: so kann und muß das nämliche auch von dem Gelübde behauptet werden. So sind jene Gelübde schon von sich selbst aufgelöset, oder ungültig zu erachten, die sich auf etwas beziehen, was von eines andern Willkühr und Macht abhängt, wenn dieser Andere dazu keine Einwilligung gab. Denn Gott begnehmiget jene Versprechen nicht, die mit Verletzung

letzung oder Bekränkung eines fremden Rechtes geschehen.

Wenn ein Mann dem Herrn ein Gelübde thut, so soll sein Wort nicht kraftlos seyn; sondern er soll alles erfüllen, was er verheissen hat. Wenn aber ein Weibsbild, die noch in ihres Vaters Hause, und in ihren jungen Jahren ist, etwas gelobet: im Falle dem Vater bekannt ist, daß sie ein solches Gelübde verheissen ---- hat, und schweiget, so ist sie ihr Gelübde zu halten schuldig. ---- Wenn aber der Vater alsobald, da er solches vernommen hat, widerspricht: so soll ihr Gelübd nichtig, und sie an ihre Verheissung nicht gebunden seyn. Num. 30. V. 3. 4. 6. Eben dieses wird in der nämlichen Stelle der Schrift noch von dem Gelübde einer verehligten Weibsperson bestimmt, und ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen auch von den Gelübden der noch minderjährigen Söhnen, wie auch der Dienstbothen in jenen Fällen, wenn das Gelübd ohne Vernachlässigung des denen Herrn schuldigen Dienstes nicht erfüllet werden könnte, zuzulassen.

Uebrigens werden auch die Gelübde von sich selbst aufgelöset, oder hören auf Gelübde zu seyn, wenn dasjenige, was angelobet ward, entweder unmöglich wird, oder doch ohne die gröβte Beschwerlichkeit nicht vollzogen werden kann. Eben dieß ereignet sich, wenn die Bedingniß, unter welcher etwa das Gelübd abgelegt wurde, nicht erfüllet wird, oder wenn der vornehmste Endzweck, weswegen man etwas angelobet hat, gänzlich aufhöret.

§. 199.

Die Verwandlung eines Gelübdes.

Pflegt zu geschehen, wenn statt desjenigen, was man gelobet hat, etwas anders unter der nämlichen Verbindlichkeit des Gelübdes bestimmet wird. Nun kann statt dessen, was man gelobet hat, etwas Besseres, oder etwas, was nicht besser ist, als was schon gelobet war, bestimmet werden. Die erstere Verwandlung des Gelübdes kann derjenige vornehmen, der das Gelübd gethan hat; die zweyte aber fordert eine Dispensation, oder eine.

§. 200.

Nachlassung des Gelübdes.

Obschon das Gott angelobte Versprechen, als ein Vertrag (§. 197.), selbst aus dem Naturgesetze eine wahre Verbindlichkeit nach sich zieht; da nichts destoweniger ein jeder Vertrag durch die gegenseitige Einwilligung, als durch seine Entstehungsart, wieder aufgelöset werden kann: so ist auch dieß von dem Gelübde zu behaupten. Wie nun das Gelübd die Natur und Verbindlichkeit eines Vertrags dadurch erhält, daß Gott das ihm gemachte Versprechen begnehmiget (Ebenda.): so ist es auch zu behaupten, daß Gott die Verbindlichkeit des ihm abgelegten Gelübdes wieder nachläßt, je nachdem die Kirche, vermög der ihr verliehenen Auflösungsgewalt (Matth. 16. 19.), entweder ein Gelübd durch Dispensation, oder völlige Nachlassung aufhebt, oder in ein anderes verwandelt.

Obschon also die Verbindlichkeit des Gelübdes als eines Vertrages aus dem Naturgesetze entspringt, so kann doch diese Verbindlichkeit von der Kirche nachgelassen werden. Die Kirche hebt in diesem Falle die Verbindlichkeit des Naturgesetzes nicht auf; denn das Naturgesetz kann nicht nachgelassen werden (§. 97.). Die Kirchendispensation in einem Gelübde wirkt nur dieses aus, daß das Gelübd, welches ein wahrer Versprechensvertrag ist, hinführo von Gott nicht mehr begnehmiget wird; denn was die Kirche auf Erden auflöset, das soll auch im Himmel gelöset seyn (Matth. 16, 19.). Was braucht man aber mehr um von der Verbindlichkeit eines Vertrages entlediget zu seyn, als daß derjenige, dem man sich durch den Vertrag verbunden hat, den Vertrag selbst nachläßt?

Uebrigens steht die Gewalt die Gelübde nachzulassen den höchsten Kirchenvorstehern in einem jedweden Kirchensprengel zu, so wie eben denselben die hinlängliche Gewalt, die ihnen zugetheilte Kirche zu regieren, mitgetheilet ward (§. 106.). Hiemit hören die sonst gewöhnlichen Vorbehaltungen gewisser Gelübde, nach diesem Grunde, völlig auf praktisch zu seyn. Ausser es wäre die Rede von feyerlichen Gelübden, deren moralische, als von der sammtlichen Kirchen zugestandene Effekten von einer höheren Begnehmigung, als nur von dem Gutheissen eines einzelnen Bischoffes abzuhängen scheinen können.

§. 201.

Die zur Nachlassung eines Gelübdes erforderliche Ursache.

Die Kirche hat zwar die Gewalt, die Gelübde, oder vielmehr das aus den Gelübden Gott zustehende Recht, nachzulassen (vorherg. §.); doch würde es

kein

kein weiser Gebrauch, sondern vielmehr eine Verschwendung jener Macht seyn, wenn je die Kirche sich derselben ohne vorhandene Ursache bediente: zur Nachlassung des Gelübdes ist hiemit allezeit eine Ursache erforderlich.

Als eine solche Ursache wird gemeiniglich der Fall betrachtet, wenn das Gelübd dem, der es ablegte, in der Erreichung der Glückseligkeit ein Stein des Anstosses wird; wenn ihm genugsame Ueberlegung abgieng; wenn er nicht auf Nebendinge sah, die ihm die Vollziehung des Gelübdes sehr erschweren.

Doch wird zur Nachlassung des Gelübdes keine so wichtige Ursache erfordert, Kraft welcher das Gelübd, so wie in dringenden Vorfällen das Gesetz (§. 83.), zu verbinden aufhörte. Denn in diesem Falle wäre die Nachlassung des Gelübdes nichts anderes, als eine blosse Erklärung, daß das Gelübd, wegen der vorhandenen Ursache, nicht verbinde; und um diese Nachlassung zu ertheilen, oder vielmehr um eine dergleichen Erklärung zu machen, wäre ja keine geistliche Gewalt und Gerichtbarkeit, sondern nur eine Wissenschaft und Einsicht, ob die angeführten Ursachen die Verbindlichkeit des Gelübdes aufhebten, in jenen, die das Gelübd nachlassen, vonnöthen. Wer ist aber beherzt genug zu sagen, daß die Kirchenvorsteher diese Wissenschaft und Einsicht, ausschliessungsweise, besitzen?

Wenn das Gelübd schon jemanden nachgelassen, oder in die Verbindlichkeit ein anderes gutes Werk zu verrichten, verwandelt worden ist, und itzt eine, sonst wichtige, Ursache vorfällt, wegen welcher man das, statt des Gelübdes vorgeschriebene, gute Werk nicht ausüben kann; so ist man zur Beobachtung des schon nachgelassenen Gelübdes nicht wieder verbunden. Denn das vormalige Gelübd ist durch die Kirchengewalt nachgelassen, und also nichtig geworden; die Verbindlichkeit

des guten Werkes aber, das man statt der Beobachtung des Gelübdes zu verrichten hat, wird, wie der Vorfall lautet, durch die vorhandene wichtige Ursache aufgehoben.

Ferners da er der Natur eines Gott angelobten Versprechens gar nicht zuwider ist, wenn die Verbindlichkeit desselben durch die Kirchengewalt, auf die in diesem §. erwähnte Art, gemildert wird; so kann man dieß auch von den feyerlichen Gelübden behaupten. Denn diese verlieren ja durch die gewissen moralischen Effekten, durch welche sie sich von andern Gelübden unterscheiden, die Natur eines Gott angelobten Versprechens nicht. Und sind diese moralischen Effekten nicht etwas Willkührliches? Oder können sie, wie sie durch das Ansehen der Kirche und Begünstigung der Landesfürsten den Gelübden zugestanden werden, nicht eben so, durch das nämliche Ansehen der Kirche und durch die Begnehmigung der Landesfürsten, wieder aufhören? Muß man denn gleich sagen, dieß oder jenes kann nicht unternommen werden, wenn die Ursachen, aus denen es zu unternehmen wäre, noch nicht völlig bestimmet sind?

Fünf-

Fünftes Hauptstück.

Von dem Eide.

§. 202.

Begriff von dem Eide.

Zu der unmittelbaren äusserlichen Verehrung Gottes ist auch der Eid, oder jene religiöse Handlung zu zählen, durch welche man Gott als einen Zeugen, zur Bestätigung eines Vortrages anruft. Die Würde dieser religiösen oder gottesdienstlichen Handlung besteht nun darinn, daß man Gott, wenn man ihn zu Zeugen einer den andern verborgenen Wahrheit anruft, als einen allwissenden, untrüglichen Kenner und Liebhaber der Wahrheit, und zugleich auch als einen heiligsten Richter und Bestrafer der Lügen, öffentlich bekennet, verehret.

Der Eid kann auch durch die Anrufung eines andern, oder einer andern Sache als des Namens Gottes geschehen, wenn man dadurch seine Gedanken auf Gott richtet; so schwört man bey dem heiligen Evangelium, bey dem Himmel. Als Gott dem Abraham die Verheissung that, spricht Paulus, so schwur er, weil er keinen grösseren hatte, bey dem er schwören konnte, bey sich selbst. ---- Die Menschen schwören bey Einem, der gröſſer ist, als sie sind. Hebr. 6, 16.

Ob folgende Redensarten: Gott weiß es; Gott soll mich strafen; Auf meine Seele; die Natur eines Eides enthalten, kann nur aus der Meinung, mit welcher man diese Ausdrücke vorbringt, entschieden werden. Wer dadurch Gott zum Zeugen dessen, was er behauptet,

anrufen will, schwöret einen wahren Eid. Das Gegentheil ist von jenem zu behaupten, der dergleichen Formeln, ohne vielleicht an Gott zu gedenken, und ohne zu wissen, daß diese Formeln einen Eid enthalten können, in seinen Reden vorbringt. In diesem letzten Falle sind dergleichen Ausdrücke, so wie jene: Auf meine Ehre; So wahr ich lebe; und s. w. nur blosse Bekräftigungen des gemachten Vortrages, und sind dazumal, wenn die Unwahrheit dadurch vorsetzlich bestätiget wird, nichts mehr, als das Verbrechen einer Lüge.

Diese religiöse Handlung, durch welche man seinen Vortrag mit dem Ansehen des Untrüglichsten bestätigen will, wird ein Bekräftigungseid, wenn man überhaupt eine Wahrheit bestätigen; oder ein Reinigungseid, wenn man durch selben seine Unschuld darthun; oder auch ein Versprechenseid genannt, wenn man damit sein Versprechen ernsthaft machen will.

§. 203.

Wichtigkeit eines Eides.

Der Eid ist eine religiöse Handlung, durch die man Gott zur Bezeugung der Wahrheit anruft (vorherg. §.) Man verehret dadurch Gott als den allwissenden, untrüglichsten Kenner und Liebhaber der Wahrheit, und zugleich als den heiligsten Richter und Bestrafer der Falschheit, der Lüge, so wie man durch die Anbethung Gott als den allmächtigen und erhabensten Gebieter und Beherrscher verehret (§. 190.). Welchem Freunde und Anbether der Gottheit soll diese Art Gott zu verehren nicht wichtig scheinen?

Der Eid ist ferners ein Mittel, die Ausübung der Gerechtigkeit zu befördern, von der gekränkten Unschuld Böses abzuwenden, Glauben und Zutrauen zu erwecken, die öffentliche innerliche und Privatruhe des Staates zu unterstützen.

Auch die Schrift empfiehlt die Wichtigkeit des Eides. Gott hat durch sich selbst geschworen (Deut. 32, 40.). Er befahl in seinem Namen zu schwören (Deut. 6, 13.). Der Erlöser hielt gewiß den Eid des Hohenpriesters für wichtig, daß er ihm nur erst dazumal antwortete, als er von ihm bey dem lebendigen Gott beschworen wurde (Matth. 26, 63.). Paulus rufte selbst Gott zum Zeugen auf seine Seele an (2. Kor. 1, 23.).

§. 204.

Der Eid kann auch Pflicht seyn.

Der Eid ist eine religiöse Handlung (§. 71.), und zwar von einer besondern Wichtigkeit (vorherg. §.). Nun soll man aber das höchste Wesen nach allem unsern Vermögen mit religiösen und gottesdienstlichen Handlungen verehren (§. 177.). Wenn folglich der Eid entweder von einer gerichtlichen Stelle aufgetragen wird, oder aber wenn er sonst in dringenden Umständen ein glückliches Mittel ist, jene beträchtlichen und wichtigen Vortheile zu erhalten, die mit ihm verbunden sind (vorherg. §.): wer mag da zweifeln, ob der Eid Pflicht seyn könne?

Jene Worte des Erlösers: **Ihr sollet gar nicht schwören**, enthalten hiemit nichts weniger, als ein Verbot, einen ächten Eid zu schwören. Die in dem vorherg. §. angeführten Stellen der Schrift geben genugsam zu erkennen, daß durch diese Worte nur derjenige Eid untersagt wird, der nicht alle erforderliche Bedingnisse enthält.

§. 205.

Verbindlichkeit des Eides.

Durch den Eid wird Gott zu einen Zeugen der Wahrheit aufgefordert (§. 202.). Es wäre aber gewiß die schändlichste Verunehrung des allerhöchsten Wesens, wenn entweder dasjenige, zu dessen Bezeugung man den allerheiligsten Namen Gottes anruft, falsch wäre, oder wenn man dasjenige Versprechen, welches man durch das göttliche Ansehen wichtig und bewährt machen will, nicht erfüllte. Deswegen ist es geschrieben: **Du sollst nicht fälschlich bey meinem Namen schwören, noch den Namen deines Gottes entehren** (Levit. 19, 12.). Hiemit ist die Verbindlichkeit, durch den Eid nur die Wahrheit zu bestätigen, und dem abgelegten Eide gemäß zu handeln, die nämliche mit jener, Kraft welcher man das allerhöchste Wesen, **nach allem Vermögen**, verehren (§. 177.), hiemit auch die Verunehrung desselben fliehen soll.

Aus dieser Verbindlichkeit, Gott nach allem Vermögen zu verehren, und aus der Wichtigkeit des Eides selbst (§. 72.) kann man erachten, was für ein abscheuungswürdiges Laster der Meineid, oder derjenige Eid sey, durch den man Gott zur Bezeugung der Unwahrheit anruft, oder durch welchen man durch den göttlichen Namen ein Versprechen bekräftiget, und doch diesem Versprechen aus Willkühr nicht nachkömmt. **Ein falscher Eid**, sagt Augustinus, **ist ein so großes Uebel, daß auch jene, die Steine verehren, sich fürchten bey den Steinen zu schwören** (Sermon. 180 de verbis Apost.).

Durch den Meineid vergeht man sich wider Gott, indem man ihn verunehret, der Wahrheit widerstrebt, sich des Fluches, den Gott über jene ergehen läßt, welche

fälsch-

fälschlich schwören (Zach. 5, 34.), würdig macht. Man vergeht sich wider das Menschengeschlecht, indem man das heiligste Mittel, Glauben und Zutrauen zu erwecken, zu erhalten, entheiliget, schwächet, vereitelt; wider den Staat, da man Ursache ist, daß die Richter, wenn sie nach der falschen eidlichen Aussage verfahren, zum Schaden der Unschuldigen das Recht entscheiden; wider denjenigen, dem durch die an sich widerrechtliche Entscheidung der Schaden zugefüget wird; endlich wider sich selbst, da man sich durch den Meineid der Freundschaft seines Urhebers, der glückseligen Gemüthsruhe beraubet, sich zur Ausübung Gott gebührender Empfindung unfähig macht, und sich dem Elende, von den peinlichsten Gewissensbissen gequälet zu werden, vorsetzlich überläßt.

Die Ursachen des schändlichen Meineides sind folgende: 1) Nicht hinlängliche Kenntniß der Religion, der Natur des Eides, seiner Wichtigkeit, und der Schändlichkeit des dem Eide entgegengesetzten Meineides. 2) Verachtung der Religion, dann auch jedes Laster, dem der Mensch, als seiner Schooßleidenschaft ergeben ist, z. B. Geiz, Rachbegierde, bisweilen auch nur falsche Schamhaftigkeit. 3) Wenn der Eid gar zu oft, ohne dringende Nothwendigkeit, wegen geringen Angelegenheiten verlanget wird. 4) Der Mangel einer Vorbereitung zu dieser religiösen Handlung. Diese letzten zwo Ursachen können dazu beytragen, daß sich selbst die Richter des Meineides theilhaftig machen.

§. 206.

Erforderliche Bedingnisse zu dem Eid.

Der Eid ist eine religiöse Handlung (§. 202); und zwar von grosser Wichtigkeit (§. 203.); aus ihm

entsteht eine so erhabene Verbindlichkeit, wie jene ist, durch welche man Gott, **nach allem Vermögen**, verehren soll. (vorherg. §.) was folgt nun natürlicher, als daß man nur über jenes, was man für wahr erkennt; nur in den Umständen, wo man mit Ueberlegung oder Beurtheilung der Handlung, die man unternimmt, zu Werk gehen kann; endlich in einer billigen und gerechten Sache schwören könne? Die Offenbarung deutet diese Bedingnisse eines ächten Eides ausdrücklich an. **Du wirst**, heißt es (Jer. 4, 2.), **in der Wahrheit, in dem Gerichte, und in der Gerechtigkeit schwören.**

Die erste Bedingniß, die **Wahrheit**, fordert, daß man 1) nur über jenes schwöre, was man für wahr hält; 2) dasjenige erfülle, worüber man schwöret; 3) die Worte, der man sich gebraucht, in jener Bedeutung nehme, in welcher selbe derjenige nimmt, dem man durch den Eid eine Bekräftigung unsers Vortrags macht; sonst hintergeht man die Obrigkeit, schwächt das Ansehen der Religion, und macht sich jener Vergehungen schuldig, die in dem vorherg. §. angezeiget sind. Der Abgang dieser Bedingniß der Wahrheit verursacht allezeit, daß der Eid ein Meineid, und also ein schweres Verbrechen werde, sollte die Sache, die sich nicht so verhält, wie man durch den Eid betheuert, auch an und für sich gering und gar nicht wichtig seyn. Denn Gott, die ewige Wahrheit, auch in einer nichts bedeutenden Sache, zum Zeugen der Unwahrheit auffordern, ist immer ein schweres Verbrechen wider das höchste Ansehen der untrüglichen Gottheit.

Die zweyte Bedingniß, das **Gericht**, fordert nicht so sehr, daß diese religiöse Handlung vor einer gerichtlichen Behörde vorgenommen werde; denn der Eid kann auch ausser der gerichtlichen Aufforderung abgeleget werden: als daß sie vielmehr mit genugsamer Beurtheilung

und

und Ueberlegung, mit hinlänglicher Kenntniß der Beschaffenheit eines Eides, besonders aber mit dem Bewußtseyn, daß eine wichtige Ursache vorhanden sey, warum man ein so wichtiges Mittel, die Wahrheit zu bestätigen, ergreifet, unumgänglich geschehe. Doch scheint es einigen kein schweres Verbrechen zu seyn, wenn man Gott zur Bestätigung eines Vortrags, der nicht nur für wahr anerkennet wird, sondern an und für sich nicht unbillig und unehrbar ist, ohne eine wichtige Ursache oder dringende Nothwendigkeit anruft; auffer dieß geschähe aus Verachtung gegen das, was uns sonst heilig seyn soll, oder mit Aergerniß, oder es unterwaltete vielleicht gar eine Gefahr fälschlich zu schwören. Um uns wider diese sonst gar leicht möglichen Fälle, falsch zu schwören, ermahnet uns die Schrift also: **Gewöhne deinen Mund nicht zum Schwören, denn dadurch sind viele unglücklich geworden. Ein Mann, der viel schwöret, wird voll Ungerechtigkeit werden** (Eccli. 23, 9. u. 12.). Wider die Gefahr falsch zu schwören brüsten sich diejenigen nicht, die öfters Unwahrheit reden, und doch auch oft schwören, oder die, nach dem Ausdrucke des Augustinus, beynahe öfters schwören, als sie den Mund aufthun (Serm. 180.).

Der dritten Bedingniß oder der Gerechtigkeit wegen soll der Eid nur über jenes abgeleget werden, was billig, gerecht, erlaubt und gesetzmäßig ist. Dieß ist aber von dem Versprechungseide zu verstehen; denn der Bekräftigungseid kann auch über jenes abgeleget werden, was unbillig ist, z. B. über eine schändliche That eines Dritten, deren du ein Augenzeuge warest.

Aus Mangel dieser Bedingniße der Gerechtigkeit ist der Eid allezeit ein schweres Verbrechen, wenn man eine unerlaubte Sache unter einem Eid verspricht, man mag übrigens die versprochene unerlaubte Sache oder That zu unternehmen entschlossen, oder nicht entschlossen seyn.

In diesem Falle leget man einen Meineid ab, weil man das mit einem Eide verspricht, was man doch zu vollziehen nicht gesonnen ist; in jenem Falle aber misbraucht man das göttliche Ansehen zu einer unerlaubten Sache. Und dieß bleibt immer ein schweres Verbrechen, wenn auch die unerlaubte Sache sonst von keiner Wichtigkeit wäre. Denn es ist einerley Vergehen wider das höchste Ansehen des Allerheiligsten, wenn man ihn zur Bestätigung der Unwahrheit anruft, oder wenn man ihn zum Zeugen nimmt, daß man gesinnt sey, eine Handlung, die ihm misfällt, auszuüben. Doch entschuldiget hier öfters die Unwissenheit und Unachtsamkeit von einem schweren Verbrechen: so wie diese selbst die zu jedweden Verbrechen erforderte Willensfreyheit verhindern (§. 30. u. 31.).

Hier fragt sichs, ob man den Eid von jenem anverlangen könne, von dem man vorsteht, daß er einen Meineid ablegen wird. Hierüber bestimmt der englische Lehrer, daß derjenige, der Amtswegen und nach der Ordnung der Rechten, auf das Begehren eines andern, einen Eid anverlanget, keines Verbrechens schuldig sey, er mag es vorsehen, daß der, dem er den Eid aufträgt, falsch schwören wird, oder er mag es nicht vorsehen; denn nicht er, der den Eid aufträgt, sondern jener, auf dessen Anverlangen er dem dritten einen Eid aufträgt, scheint den Eid anzuverlangen (22. q. 98. art. 4.

Der unschuldige Theil kann also von jenem, von welchem er vorsteht, daß er falsch schwören wird, keinen Eid anverlangen. Er verleitete dadurch den andern zur Sünde, und schadete seiner gerechten Sache. Der Vormund, der Rechtsfreund, der Sachwalter ist hierinnfalls deswegen auszunehmen, weil ihm, wenn er den Eid nicht forderte, der Verlust des Streithandels zugemuthet werden könnte.

Auf

Auf eine gleiche Art ists auch unerlaubt, und dem göttlichen Ansehen zuwider, wenn man von jenen, die bey den falschen Göttern schwören würden, einen Eid verlangte. Denn man will entweder, daß durch einen dergleichen Eid dasjenige, wovon der Streit ist, bestätiget werde, oder er will dieses nicht. Im ersten Falle will er nun, daß den falschen Göttern ein Ansehen, so wie dem allwissenden, wahren Gott gegeben werde. In dem zweyten Falle ist gar keine vernünftige Ursache vorhanden, warum er dieses Mittel ergreift, und den andern zu dem verleitet, was der ächten Religion zuwider ist.

Hat aber der andere, ohne daß du etwas beytrugest, bey den falschen Göttern geschworen; da bist du nicht zu beschuldigen, wenn du dich dieses abgelegten Eides zur Bewährung deiner gerechten Sache bedienest. Dieser Meinung ist Augustinus (Ep. 47. ad Publicol.).

§. 207.

Die Ursachen, wegen welcher die Verbindlichkeit eines Versprechenseides aufgelöset wird.

Der Versprechenseid behält noch immer die Natur eines Vertrags, durch welchen man sich dem andern zu etwas verbindlich macht, und durch welchen also der andere ein gewisses Recht erhält, von einem dasjenige zu fordern, was man ihm verheissen hat. Da nun die Verbindlichkeit des Eides sich auf nichts Unbilliges und Ungerechtes beziehen kann (vorherg. §.): so ist es offenbar, daß auch diese Verbindlichkeit des Versprechenseides ganz und gar aufhöret, wenn derjenige, dem das Versprechen geschehen ist, von seinem Recht absteht, und dem, der ihm den Versprechenseid abgeleget hat, die Verbindlichkeit nachläßt. Hiemit lösen die nämlichen Ursachen, wegen welcher

ein

ein Versprechungsvertrag aufhört, auch die Verbindlichkeit eines Versprechungseides auf.

Dergleichen Ursachen sind folgende: 1) Wenn der Eid so wie der Versprechungsvertrag gleich von seinem Anbeginnen nicht bestehet; denn was von seinem Ursprunge an keine Verbindlichkeit nach sich zieht, kann auch mit der Zeit keine Verbindlichkeit nach sich ziehen. Es kann aber ein solcher Versprechenseid, so wie der Versprechensvertrag schon anfangs nichtig seyn, a) wenn dazu ein Betrug Anlaß gab z. B. wenn du mit einem Eide dem Sejus ein reichliches Almosen deswegen versprächest, weil du ihn für arm hieltest, da er doch deines Almosens gar nicht bedarf. Hier ist das Versprechen aus Mangel genugsamer Kenntniß nicht genugsam freywillig. b) Wenn dasjenige, was man versprach, unmöglich, c) oder unerlaubt war; denn weder zu jenem, noch zu diesem kann es eine Verbindlichkeit geben.

2) Eine der obbesagten Ursachen entspringt auch aus einer merklichen Veränderung, welche, wenn man sie vorgesehen, einen von der Ablegung eines Eides abgehalten hätte; denn (ex C. Quemadmodum Tit. de Jurej. Glossa) der Eid setzt immer billige Bedingnisse voraus, obschon diese nicht ausgedrücket werden. 3) Die Nachlassung desjenigen, zu dessen Behuf der Versprechenseid abgeleget ward. 4) Die Vernichtung (irritatio) des Versprechenseides durch die Gewalt derjenigen, denen man in Schließung seiner Verträge, so wie in Ablegung der Gelübde (§. 198.) unterliegt. 5) Die letzte Ursache dieser Auflösung oder Nachlassung des Versprechenseides ist im Falle, wenn dieser sich nur auf Gott bezieht.

§. 208.

§. 208.

Die Dispensation.

Diese wird über einen Versprechenseid, durch welchen Gott ein gewisses Recht, wie durch ein Gelübde zustehet, auch auf die nämliche Art ertheilet, wie es von der Nachlassung eines Gelübdes zu behaupten ist (§. 200.). Die Kirche läßt, gemäß der ihr verliehenen Auflösungsgewalt, wie das Gelübd, also auch das mit einem Eide bekräftigte Versprechen nach; Ist aber einmal der Versprechensvertrag aufgelöset, dann hört auch die Verbindlichkeit des Eides auf (vorherg. §.).

Von einem Versprechenseide, durch welchen nicht Gott, sondern dem Menschen etwas zugesaget wird, gilt dieses deswegen nicht; weil sich die Auflösungsgewalt der Kirche in dieser Angelegenheit, nur auf jenes Recht bezieht, welches Gott durch seine Einwilligung in das Versprechen, das ihm der Mensch gethan hat, erhält. Wie nun Gott ein solches Versprechen begnehmiget, so läßt er auch die durch diese Begnehmigung entstandene Verbindlichkeit wieder im Himmel nach, wenn die Kirche jenes Versprechen auf Erden auflöst. Ein anderes Bewandniß hat es aber mit jenen Verheissungen, die von der Begnehmigung derjenigen Menschen abhängen, denen diese Verheissungen abgeleget werden. Denn wie diese nur von der Begnehmigung und Einwilligung derjenigen, denen etwas versprochen wird, all ihre Verbindlichkeit erhalten, so kann auch die aus jener Einwilligung entstandene Verbindlichkeit nur durch die wechselseitige Einwilligung nachgelassen werden.

Sechstes Hauptstück.

Von dem Opfer.

§. 209.

Begriff von demselben.

Das Opfer ist die vornehmste Gattung des äusserlichen Gottesdienstes. Man nennt es gemeiniglich die Aufopferung einer sinnlichen Sache, welche durch einen gesetzmäßigen Priester mit Zerstörung oder Veränderung der geopferten Sache Gott gemacht wird, um desselben höchste Gewalt und Herrschaft über alle erschaffene Wesen anzuerkennen.

Hier ist die Rede von dem eigentlichen Opfer; denn in dem uneigentlichen und weitläuftigen Verstande kann auch das Gebeth, das Lob Gottes, als ein Opfer betrachtet werden. So sagt Gott in der Schrift: **Durch das Lobopfer werde ich geehret werden** (Ps. 49, 23.).

Aus dieser Erklärung des Opfers sieht man, daß der eigentliche und vornehmste Endzweck desselben die Anerkennung unsrer Abhängigkeit von Gott, und die Bezeugung der höchsten Macht und Herrschaft Gottes über alle erschaffene Wesen sey. Nämlich das Opfer ist vorzüglich zur Anerkennung der Oberherrschaft Gottes bestimmet, gleichwie die Sakramente vornehmlich zu unserer Heiligung eingesetzet sind. Deswegen zielet auch das Opfer noch zu unsrer Heiligung ab, so wie die Sakramente auch zur Verehrung des allerhöchsten Wesens gereichen. Hier ist also die Rede von dem eigentlichen und vornehmsten Endzwecke des Opfers.

Aus diesem vornehmsten Endzwecke des Opfers erhellet auch, daß dasselbe nur Gott allein kann entrichtet wer-

werden. Das Opfer wird also nicht den Heiligen dargebracht, obschon man es zur Ehre der Heiligen verrichten kann. Zur Ehre der Heiligen opfern, heißt so viel, als das Angedenken derselben in dem Opfer verehren, und Gott für die Gnaden danken, die er denselben erwiesen hat. Und was ist wohl geschickter und anständiger, um die seligen Freunde Gottes zu verehren, und dadurch Gott selbst zu verherrlichen (§. 63.), als Gott zur Danksagung für die Gnaden, die er den Heiligen erwies, eben dasselbe Opfer bringen, durch welches sie sind geheiliget worden? Die Ehre, die ihnen durch das Opfer zu Theil wird, bestehet darinn, daß sie zum Andenken der Gnaden, die ihnen Gott verlieh, der Wunder, die er in ihnen gewirket hat (denn Gott ist wunderbar in seinen Heiligen Ps. 67, 36, am Altare genennet werden.

Die geopferte Sache muß etwas Sinnliches seyn. So verlangt es die Natur des Menschen. Denn durch das Opfer will man die Oberherrschaft Gottes bezeugen; es soll also auch andern durch das, was man äusserlich thut, bekannt werden, wie sehr man von der höchsten Herrschaft Gottes über den Menschen, ja über die ganze Schöpfung überwiesen ist.

Zum Wesen des Opfers wird es nicht erfordert, daß die geopferte Sache zerstöret werde. Es ist genug, wenn mit derselben eine Veränderung vorgeht. Der Fluch- oder der Sündenbock war in dem alten Gesetze ein wahres Opfer (Levit. 16.), obschon er nicht getödtet, sondern nur unter gewissen Ceremonien in die Wüste gejaget wurde.

Die Verrichtung des Opfers war nie allen Menschen ohne Unterschied erlaubt. Sie ward immer als eine Handlung betrachtet, die nur gewissen dazu bestimmten Menschen zugestanden wurde. In dem Naturgesetze war

sie

sie ein Vorrecht der Hausväter. In dem geschriebenen Gesetze ward sie von Gott selbst, vorzugsweise der Aaronischen Familie überlassen. In dem Gnadengesetze steht die Verrichtung des Opfers nur jenen zu, die dazu berufen und besonders geweihet werden. Denn ein jeder Hohepriester wird aus den Menschen genommen, und für die Menschen, in den Dingen, die Gott angehen, bestellet, damit er Gaben und Opfer für die Sünde opfere (Heb. 5, 1.).

§. 210.

Das Naturgesetz gebietet, Gott mit Opfer zu verehren.

Das Naturgesetz verbindet uns, das allerhöchste Wesen, den unerschaffenen Urheber der Natur, nach allem Vermögen, zu verehren (§. 177.). Nun ist das Opfer eine religiöse Handlung, durch welche man den unendlichen Urheber und Beherrscher aller Dinge verherrlichen, und desselben allerhöchste Gewalt und Herrschaft auch äusserlich bezeugen kann (vorherg. §.): hiemit ist es auch eine Verbindlichkeit des Naturgesetzes, das höchste vollkommneste Wesen mit Opfern zu verehren.

In einem jedweden Staate werden für den Oberherrn desselben besondere äusserliche Ehrenbezeugungen bestimmet, die ohne Verletzung der Majestätsrechte niemand andern können erwiesen werden. Und wie, in einer jedweden Religion, die doch Gott zu verehren lehret und bestimmet, sollte es nicht ein äusserliches Opfer geben, durch welches man die unumschränkte Größe und Majestät Gottes auch äusserlich anerkännte und verherrlichte?

Die Vernunft und die Empfindung, daß man von Gott in Allem und allezeit abhänge, zwingt uns auf eine gewisse Art, uns zu demjenigen zu wenden, der unser Urheber, und gewiß auch deswegen unser gütigster

Hel-

Helfer ist. Diese Empfindung ist die Mutter aller Religionen, die je in der Welt entstanden sind. Da nun aber, wie Augustinus sagt, keine Religion ohne sinnliche Zeichen bestehen kann (l. 19. contra Faust.): so hat man geglaubt, daß man die Abhängigkeit der Geschöpfe von ihrem Urheber auf keine bessere Art sinnlich zu erkennen geben, noch denjenigen, von dem man ganz und gar abhängig wäre, würdiger verehren, kräftiger rühren, und für sich einnehmen könnte, als durch Opfer.

Und dieses Glauben war doch immer allgemein. Im jedweden Zeitalter, spricht der englische Lehrer (2. 2. q. 85. art. 1.), und bey allen Nationen der Menschen war immer die Verrichtung eines Opfers gebräuchlich. Diese Uebereinstimmung aller Menschen, daß Gott ein Opfer gebühre, kann freylich nur von dem Urheber der Natur dem Menschengeschlechte gebracht werden, sonst wäre sie nicht so dauerhaft, nicht so allgemein. Und nicht wahr, eine dergleichen Uebereinstimmung der Menschen über jenes, was die Vernunft immer desto mehr billiget, je aufrichtiger sie darüber nachdenkt, ist doch ein Beweis, daß dasjenige, auf was sie sich bezieht, ein Naturgesetz sey (§. 95.)?

§. 211.

Das Opfer in dem Gnadengesetze.

Das Naturgesetz gebietet, Gott mit Opfern zu verehren und zu verherrlichen (vorherg. §.). Nun ist der Stifter der christlichen Religion nicht gekommen, das Naturgesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.); folglich muß auch in der von dem Erlöser gestifteten Religion, oder in dem Gnadengesetze ein wahres Opfer vorhanden seyn, durch dessen Entrichtung man der Verbindlichkeit des Naturgese-

setzes, Gott mit Opfern zu verehren, genugthun könne.

Wer also in der christlichen Religion kein wahres Opfer zuläßt, behauptet einen Satz, der zuletzt dem Naturgesetze zuwider ist.

§. 212.

Dieß Opfer ist jenes der heiligen Messe.

Der gütigste Erlöser mußte für jene, die sich zu seiner Religion bekennen, ein Opfer einsetzen, damit diese der Verbindlichkeit des Naturgesetzes, Gott durch Opfer zu verehren, genugthun können (vorherg. §.): nun weiß man in der christlichen Religion von keinem andern Opfer, als von jenem, in welchem der Herr Jesus in dem letzten Abendmahle das Brod in seinen Leib, und den Wein in sein Blut verwandelte. Denn die Schrift erkennt Christum für einen Priester nach der Ordnung Melchisedechs (Heb. 7, 17. u. Ps. 109, 4.); Melchisedech aber opferte Brod und Wein (Gen. 14, 18.); so ist nun auch zu behaupten, daß der Erlöser durch die Verwandlung des Brods und des Weins in seinen Leib und Blut ein wahres Opfer verrichtete, und daß er das, was er that, auch seinen Aposteln, und, (weil seine Religion immer bestehen sollte) ihren Nachfolgern befahl (1. Kor. 11, 24.) das nämliche Opfer in der christlichen Religion von den Nachfolgern der Aposteln noch immer verrichtet werde.

Dieß Opfer der christlichen Religion nennt man die Messe. Dieß Wort kömmt eigentlich von dem lateinischen Missio her, welches mit der Zeit in Missa umgeändert war. Nämlich in den ältesten Zeiten der Kirche beurlaubte der Diakon nach Vollendung dieses Opfers mit lau-

lauter Stimme das Volk, und schickte dasselbe (daher entspringt Missio, Missa) zu seinen gewöhnlichen Geschäften zurück. Die Kirche verlangte, durch diese Zurückschickung zu den gewöhnlichen Geschäfften, von den Gläubigen, damit sie sich mit eben dem Geiste der Religion und der Frömmigkeit, womit sie, während der Geheimnisse, sie zu erfüllen gesucht hatte, zu denselben Geschäfften begäben.

Ferners hat es der tridentinische Kirchenrath (22. Sitz 1. H.) feyerlichst entschieden, daß die Messe ein wahres und eigenes Opfer, nicht aber ein bloßes Gedächtnißmahl des Erlösers sey.

§. 213.

Der Priester des Meßopfers.

Der Erlöser ward, durch die Verwandlung des Brods und Weins in seinen Leib und Blut, ein wahrer Priester nach der Ordnung Melchisedechs (§. 212.) geworden. Nun befahl er aber den Aposteln, und, weil diese nicht ewig lebten, und seine Kirche doch immer bestehen sollte, den Nachfolgern derselben, das Nämliche zu thun, dieses thun zu **meinem Andenken** 1. Cor. 11. 24. Folglich ist Christus der erste und vornehmste hohe Priester, der das sinnliche Opfer des Altars zu erst verrichtete, und auch dieses sinnliche Opfer, weil es die Natur des Menschen verlangt (§. 210.), seiner Kirche hinterließ; doch sind aber auch jene für untergeordnete Priester zu halten, die, nach der von der Kirche unerkannten Weise, den Aposteln und ihren Nachkömmlingen im Priesterthume nachfolgen.

„Jesus Christus, entscheidet hierüber der trid. Kirch. (22. Sitz 2 H.) zeigte sich, als den für immer eingesetzten Priester, nach der Ordnung Melchisedechs, und opferte seinen Leib und Blut unter den Gestalten des Brods und des Weins. Zu gleicher Zeit gab er sich, unter eben denselben Gestalten, selbst zur Speise seinen Aposteln, die er zu Priestern des neuen Gesetzes einsetzte, und denen er, so wie ihren Nachfolgern, ebenfalls so zu opfern befahl, indem er ihnen sagte: Thut das zu meinem Gedächniß.„

Obschon aber die Priester bestimmt sind, das Opfer des neuen Gesetzes zu verrichten, so können doch auch die Gläubigen, das Opfer, welches der Priester verrichtet, durch ihre eigene Gott vorgetragene Meynung opfern, und für ihre eigene oder fremden Bedürfnisse anwenden. Dieß ist die allgemeine Gesinnung der Kirche. Darum läßt die Kirche durch den Priester in der Messe das Volk mit folgenden Worten ermahnen: Bethet, Brüder! damit mein und euer Opfer bey Gott, dem Allmächtigen, angenehm werde. Und wieder in dem Canon: Sey ingedenk, o Herr! deiner Diener und Dienerinnen, für welche wir dir, oder welche dir dieses Opfer des Lobes für sich, und für alle die ihrigen, für die Errettung ihrer Seele, für die Hoffnung ihres Heils und Wohlfart opfern.

Es wäre nun freylich zu wünschen, daß es den Gläubigen, die sonst einen seichten Unterricht im Religionsfache haben, ernsthaft beygebracht würde, daß das Messe hören noch etwas Heiligers und Wichtigeres sey, als nur vielleicht einen aufmerksamen Augenzeugen von dem abgeben, was der Priester beym Altar thut, sondern daß das Meß hören, der Messe zugegen seyn, eben so viele heisse, als eine der feyerlichsten, der religiösesten Handlungen des Christenthumes vornehmen, in welcher das erstaunungswürdigste Erlösungswerk erneuert

neuert wird, in welcher man das allerheiligste Opfer das der Mensch Gott entrichten kann, dort auf dem Altar dem lebendigen, dem wahren Gott opfert.

§. 214.

Die sinnliche Sache, die geopfert wird

Ist in diesem Opfer das Nämliche, was bey dem letzten Abendmahle, in welchem doch ein wahres Opfer verrichtet ward (§. 42.), von dem Erlöser selbst geopfert wurde. Nun wurde dort der wahre Leib, das wahre Blut des Erlösers, unter den sinnlichen Gestalten des Brods und des Weins geopfert (Ebenda.): so ist nun auch dieser wahre Leib des Erlösers, der unter den Gestalten des Brods, und das Blut desselben, das unter den Weinsgestalten des Weins sich unsren Sinnen darzeiget, die sinnliche Materie dieses Opfers.

Das Brod und der Wein ist also in jenem Theile der Messe, der zum Opfer vorbereitet, nur eine entfernte Materie dieses Opfers. Die nächste Materie desselben ist hiermit der Leib und das Blut des Erlösers unter den fremden sinnlichen Gestalten des Brods und des Weins.

Und diese Lehre der Kirche von der sinnlichen Materie des Opfers in dem neuen Gesetze, gründet sich in jenem erhabensten Glaubensgeheimnisse, nach welchem Jesus Christus unter den Gestalten des Brods und des Weins, nach der Verwandlung, wahrhaftig zugegen ist, und von dessen Wahrheit die Gläubigen durch das höchste Ansehen dessen, der die Wahrheit selbst ist (Joh. 14. 6.), und der da weder saget: dieß bedeutet meinen Leib, noch: Dieß wird mein Leib,

sondern in der gegenwärtigen Zeit spricht: dieß ist mein Leib (1. Cor. 11. 24), nicht nur überzeuget, sondern bis zur lebhaften Empfindung durchdrungen seyn sollten, so oft sie diesem Opfer beywohnen, so oft sie es selbst opfern.

§. 215.

Die Veränderung der sinnlichen Sache in dem Altarsopfer.

Zum Wesen des Opfers ist, wo nicht eine Zerstörung, doch eine Veränderung der geopferten Sache vonnöthen (§. 209). Auch dieß ereignet sich in dem Altaropfer. Unser Erlöser nimmt durch die Worte der Wandlung auf unsren Altären ein neues Daseyn an, und verliert dieß durch die Kommunion des Priesters Es geschieht nun in dem Altarsopfer eine wirkliche, reelle, Veränderung der sinnlichen Sache.

Es ereignet sich aber auch eine andere Veränderung mit der sinnlichen Sache des Altarsopfers. Nämlich durch die Wandlung wird das Blut Christi von seinem Leibe abgesondert, und also Christus, als das **Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt** (Joh. 1. 29.), auf eine geheimnißvolle Art, geschlachtet und getödtet.

Aus dieser geheimnißvollen Zerstörung des Leibes Christi läßt sichs abnehmen, daß das Wesen und die Natur dieses Opfers in der Wandlung und zwar des Brods und des Weins bestehe, und daß folglich der Genuß dieser verwandelten Gestalten, nur als ein ergänzender, nicht wesentlicher, Theil, zu demselben erfordert werde. Vielweniger kann die vorläufige Aufopferung des Brods und des Weins in dem zubereitenden

tenden Theile des Meßopfers zur Wesenheit des Altarsopfers gehören. Denn diese Aufopferung geschieht nur, damit Gott, wie ausdrücklich dabey gesaget wird, sie segne, sie reinige, sie heilige, und sie auf solche Art vorbereite, daß sie in den Leib und Blut Jesu Christi verwandelt werden mögen. Wie könnte auch diese Aufopferung des Brods und des Weins zur Wesenheit des Altarsopfers gehören, da nicht das Brod und der Wein, sondern der Leib und das Blut Christi unter den Gestalten des Brods und des Weins die nächste Materie dieses Opfers bestimmen (§. 214.)?

Am allerwenigsten aber ist es zum Wesen dieses Opfers erforderlich, daß alle, die ihm beywohnen, die es selbst opfern, davon genieſſen (trid. Kirch. 22 Siß Kan. 8.) In dieser Stelle verwirft die Kirche aufs feyerlichste jene Lehre, durch welche man von Privatmessen behaupten wollte, daß sie dem göttlichen Gesetze zuwider, und folglich abzuschaffen wären. Denn ein dergleichen göttliches Gesetz, dem die Privatmessen entgegengesetzet wären, kann weder aus der Schrift, weder aus der Uebergabe angezeiget werden.

Nicht aus der Schrift; denn die Worte: dieß thut zu meinem Andenken beziehen sich doch hauptsächlich auf die Apostoln und ihre Nachfolger (§. 213.).

Nicht aus der Kirchentradition. Denn (Kan. 9. Apost.) werden die Klericken entschuldiget, die aus einer vernünftigen Ursache nicht kommuniciren. Und der Kirchenrath zu Agde bestimmte im Jahre 506 (also um 13 hundert Jahre früher, als diejenigen, die erst wissen wollen, daß die Privatmessen wider die göttliche Einsetzung streiten), daß die Gläubigen alle Sonntage dem Meßopfer beywohnen, aber dreymal im Jahre bey dem heiligen Abendmahle erscheinen sollten.

§. 216.

Das Opfer des Altars ist mit jenem des Kreuzes einerley.

Der Herr Jesus errichtete in dem letzten Abendmahle ein wahres Opfer, und befohl auch dieß in seiner Kirche zu erneuern (§. 212.). Dasjenige aber, was in diesem Opfer so wohl von ihm geopfert ward, und von den Nachfolgern der Aposteln noch geopfert wird (§. 213.), ist das nämliche, was er am Kreuze zur Sündenaustilgung geopfert hat, sein wahrer Leib, sein wahres Blut; denn dieß sagt er selbst ausdrücklich mit jenen Worten: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch wird gegeben werden (1. Kor. 11. 24.), und Matth. 26. 28. Dieß ist mein Blut des neuen Testaments, welches für viele zur Vergebung der Sünden wird vergossen werden. So ist nun auch das Opfer des Altars von jenem des Kreuzes, der Wesenheit nach, nicht unterschieden.

So ist nun (auch nach dem trid. Kirch. 22 Sitz 2. H.) das Kreuz- und das Altarsopfer ein und das nämliche Opfer; der nämliche opfert sich itzt durch die Hände der Priester, der sich vormals am Kreuz geopfert hat. Die einzige Art der Opferung ist nur unterschieden. Nämlich am Kreuze opferte sich der Erlöser selbst in der eigenen Gestalt, und mit wahrer Blutvergiessung. Auf dem Altare opfert er sich durch seine Priester, ohne Blutvergiessung, in fremder Gestalt des Brods und des Weins.

Freylich sind wir, wie die Schrift sagt (Heb. 10. 10), durch das Opfer des Leibes Christi einmal geheiliget worden. Doch bleibt dieß immer wahr, wenn man auch nach der Gesinnung der Kirche das heilige Meß-

opfer

opfer noch als ein wahres Opfer anerkennt, wenn nur dieß Opfer der Wesenheit nach von dem Opfer des Kreuzes nicht unterschieden wird. Das Meßopfer ist nur als eine Erneuerung des Kreuzopfers, und nur eine Anwendung der Verdienste desselben. Ja das unblutige Meßopfer ist nothwendig, nicht um etwas zu ersetzen, was dem Kreuzopfer abgieng, oder um diesem einen neuen Grad der Verdienste zu erwerben, sondern nur um die Verdienste des Kreuzopfers auf uns anzuwenden.

Paulus selbst sagt in der nämlichen Epistel Heb. 5, 6. daß Christus ein Hohenpriester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs sey. Wie kann aber Christus erstlich ein Priester nach der Ordnung Melchisedechs seyn, da Melchisedech Brod und Wein opferte, und da doch das Kreuzopfer, wenn dieß das einzige Opfer der christlichen Religion ist, mit dem Opfer Melchisedechs gar nichts Aehnliches enthält? Wie kann aber hernach auch Christus ein Priester nach der Ordnung Melchisedechs in Ewigkeit genannt werden, wenn er nicht wirklich den Dienst eines Hohenpriesters verrichtete, oder wenn er kein Opfer eingesetzet hat, welches diejenigen Priester, die seine Stellvertreter und Diener sind, verrichten könnten? Warum wäre wohl ein Hoherpriester vonnöthen, wenn kein Opfer mehr vonnöthen ist.

Wenn aber, wie der gegenwärtige §. ausweist, das Meßopfer mit dem Kreuzopfer dem Wesen nach einerley ist, so kann man ja auch nichts Billigeres denken, als daß der Gläubige dem Meßopfer mit eben jener Verfassung, Empfindung und Regung des Gemüths beywohnen, es selbst opfern (§. 82.) soll, wie wenn wirklich der Sohn des lebendigen Gottes unser Erlösungswerk auf dem Kalvarieberg erneuerte, und wie

wenn er, der Gläubige, bey dieser ihn gewiß rührenden Scene zugegen wäre. Und nicht wahr, man kann die Heiligkeit, die Würde und den Werth des Altaropfers nie genug bewundern; wenn man auch mit allem Ernst nachdenkt, was es für eine erstaunungswürdige Sache sey, wenn der wahre Sohn Gottes, ihm, dem wahren Gott, auf dem Altare, aus Liebe zu uns, als ein Schlachtopfer geopfert wird?

§. 217.

Die Eigenschaften dieses Opfers

Bestehen in dem, daß dasselbe alle Arten und Gattungen der verschiedenen Opfer, welche in dem alten Gesetze vorgeschrieben waren, und welche alle, als eben so viele Vorbildungen, auf dieses abzielten, in sich einschließt. Die vielfältigen und verschiedenen alten Opfer der Heiligen, sagt Augustinus (l. 10. de civit.), waren Vorstellungen dieses Opfers, indem dieses einzige durch viele also vorbedeutet ward, wie wenn man mit vielen Worten eine einzige Sache ausdrücken wollte. Die vornehmsten der vormaligen Opfer waren die Schlacht- und Brandopfer, die besonders zur Verherrlichung der Oberherrschaft Gottes und zur Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen von Gott, abzielten; dann die Dankopfer, die Versöhnopfer, die Bitt- und Flehopfer. Und doch enthält das Opfer des neuen Gesetzes die Eigenschaften aller jener Opfer. Denn es ist ein

Schlacht- oder Brandopfer; indem auf dem Altar das Blut Christi durch die Worte der Wandlung von dem Leibe abgesondert, und also das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt (Joh. 1. 29.), geschlachtet, getödtet, wird. (§. 214.).

Dankopfer; deswegen wird auch das Meßopfer Eucharistia genannt, welches Wort eine Danksagung bedeutet. Und was für ein wichtigeres Dankopfer können wir Gott darbringen, als wenn wir ihm seinen Sohn, den er uns aus Liebe gab, zur Danksagung zurückgeben, oder opfern können?

Versöhnopfer; weil das nämliche Blut, welches für viele zur Vergebung der Sünden vergossen worden ist (Matth. 26, 28.), auf dem Altare geopfert wird (§. 213.).

Bitt- und Flehopfer; denn durch ihn, dessen Leib und Blut wir opfern, haben wir den Zutritt zu dem Vater (Ephes. 2, 18.).

§. 218.

Die Wirkungen des Altarsopfers.

Lassen sich aus den Eigenschaften desselben (vorherg. §.) ganz leicht abnehmen. Als ein Schlacht- oder Brandopfer dienet es, damit man jener Verbindlichkeit des Naturgesetzes, Gott als den mächtigsten Urheber aller Wesen anzuerkennen (§. 210.), genugthun könne. Als ein Dankopfer ist es das ausgesuchteste Mittel unser Dankgefühl, das wir unserm unendlich gütigen Wohlthäter schuldig sind (§. 168.) zu äussern. Als ein Versöhnopfer bringt es uns die Sündennachlassung zuwege; und als Bitt- oder Flehopfer erhält es uns mannigfältige Gnaden, deren wir bedürfen.

„ Der heilige Kirchenrath zu Trident (sess. 22. c. 2.) erkläret nicht nur diese Lehre sehr deutlich, sondern beweiset sie auch zugleich: der Herr durch diese Aufopferung besänftiget, saget er, verleihet uns die Gnade

und

und Gabe der Busse, und läßt uns in diesem Verstande die größten Missethaten nach. Es geschieht also unfehlbar (hatten weiter oben die Väter des Kirchenraths gesagt) daß, wenn wir der Messe mit einem wahren Glauben, mit demüthigem Geiste, mit aufrichtigem Herzen und mit gebührender Ehrfurcht beywohnen, wir dabey Barmherzigkeit erhalten, und in dieser unerschöpflichen Quelle aller Gnaden jede Hülfe finden, deren wir bedürfen. Der Kirchenrath setzt die Ursache davon hinzu: Es ist, sagt er, eben dasselbe Schlachtopfer, welches auf dem Kalvarieberg geopfert wurde; eben derselbe Hohepriester, welcher es vormals opferte, opfert es annoch durch seine Diener; es ist dabey nichts verschieden, als bloß die Art es zu opfern. Aus dieser Ursache und in diesem Verstande nennen wir unser Opfer ein Erlösungsopfer, nicht darum weil Jesus Christus durch dieses Opfer unsre Erlösung wirket, uns das Lösegeld für uns bezahlet; sondern weil er fortfährt, uns seine Verdienste zuzueignen und dadurch das grosse Werk unserer Erlösung vollendet.

Wir sagen daher nicht, daß das Opfer der Messe eine Ergänzung des Opfers des Kreuzes, oder eine Wiederholung dieses Opfers sey, als ob dasselbe unvollkommen wäre; sondern wir halten es vielmehr für das vollkommneste Opfer, und setzen hinzu, daß das Opfer der Messe eine immerwährende Anwendung desselben auf uns sey.

Diese Wirkungen bringt es von sich selbst, und durch eigene Kraft hervor; denn sie sind ihm überhaupt wesentlich. Allein es wirket selbige mehr oder weniger, je nachdem die Vorbereitung beschaffen ist, mit welcher man ihm beywohnt, und dieses zwar ohne die Heiligkeit und ohne alles Verdienst des Priesters, weil der wahre Priester, welcher dasselbe opfert, Jesus Christus ist, von dem als Priester und als Schlachtopfer seinen ganzen Werth erhält. Man kann eben das von dem Opfer sagen, was man von den Sakramenten sagt: Es mag Petrus oder

Judas

Judas der Diener desselben seyn; derjenige, welcher in der That wirket, ist, um es noch einmal zu sagen, Jesus Christus. Der sterbliche Priester kann nichts hinzusetzen, noch etwas davon verringern, es sey denn durch sein Gebeth und durch seine Fürbitte. Die Messe besteht aus einer Reihe verschiedener Gebethe, die er zu Gott richtet, bald in Namen der Kirche, bald in seinem Namen. Zwar ist nicht zu zweifeln, daß das Verdienst des Priesters auf die Wirksamkeit dieser Gebethe einen Einfluß habe; allein es sind diese Gebethe nicht das Opfer selbst.

Endlich, wenn wir sagen, daß es uns alle jene verschiedene Gnaden, welche uns nothwendig sind, verdiene und erhalte; so verstehen wir nicht nur die geistlichen sondern auch die zeitlichen Gnaden. Fürwahr, wenn unser Opfer die Kraft hat, die Sünde nachzulassen, wie hätte es nicht jene, die Uebel, welche die Folge und die Strafe der Sünde sind, von uns abzuwenden und zu heilen? Und wenn Gott, durch dieses Opfer besänftigt, sich würdiget, sich mit seinen Feinden auszusöhnen; um wie viel eher werden die Verdienste dieses Opfers ihn bewegen, seinen Freunden jene zeitlichen Güter nicht zu versagen, deren sie, bedürfen? — Auch der heil. Kirchenrath zu Trient bestimmet (sess. 22. c. 2), daß nach der Tradition der Apostel, unser Opfer für allerhand Nothwendigkeiten geopfert werden könne. Der heil. Johannes Chrysostomus, der heil. Augustinus, der heil. Prosper — erzählen hievon mehrere Beyspiele. So sind die Wirkungen dieses Opfers in einem vortreflichen Werkchen beschrieben, das ein redlicher Schätzer seiner Religion unter folgenden Titel herausgab: **Lehr- und Gebethbuch zum Gebrauch bey dem heil. Opfer der Messe auf Veranlassung des in den k. k. Erblanden eingeführten neuen Gottesdienstes und Andachtsordnung. Prag und Wien.**

§. 219.

Von dem unendlichen Werth des Meßopfers.

Das Altarsopfer ist, der Wesenheit nach, mit dem Opfer des Kreuzes einerley (§. 215.). Nun gestehet man dem Opfer des Kreuzes so wohl von Seiten des Hohenpriesters, der es verrichtete, als auch von Seiten desjenigen, was geopfert ward (§. 214.), nämlich des Erlösers (denn er ist, wie ein Schaf zum Tod geführet — er ist aufgeopfert worden, weil er selbst gewollt hat. Is. 53, 7.) einen unendlichen Werth zu. Warum wird man diesen Werth dem heiligen Altarsopfer absprechen, da doch dieß Opfer von jenem des Kreuzes nur in der Art zu opfern unterschieden ist?

Nur die Anwendung des Altarsopfers kann man nicht unendlich nennen. Aber auch in dieser Rücksicht ist das Kreuzopfer nicht unendlich. Die Verdienste desselben werden nur nach dem Maaß unsrer Andacht und Mitwirkung auf uns angewendet.

Diejenigen, die behaupten wollen, das Meßopfer sey zur Erhaltung eines Endzweckes deswegen nur einmal zu opfern, weil es von einem unendlichen Werth ist, betrachten also nicht, daß die Anwendung des Werthes des Meßopfers auf uns, so wie die Theilnehmung der Verdienste des Erlösungswerkes selbst, immer von unsrer Seite her begränzt sey. Es ist zu behaupten, sagt der englische Lehrer (q. 79. art. 7. ad. 2.), daß, gleichwie das Leiden Christi in Anbetracht seiner Wirkungskraft zwar allen vortheilhaft ist, doch aber die Wirkung nicht vorbringt, ausser in jenen, die durch Glauben und Liebe sich das Leiden Christi zu Nutzen machen, es auch so mit diesem Opfer geschehe, als welches das Gedächtnißmahl des Leidens des Herrn ist.

§ 220.

§. 220.

Für wen das Meßopfer geopfert werden könne.

Das Opfer des Altars ist mit jenem des Kreuzes der Wesenheit nach einerley (§. 215.). Nun wird auch in dem Altarsopfer derjenige geopfert der sich selbst zur **Erlösung für alle Menschen** dargegeben hat (1. Tim. 2. 6. u. §. 82). Das Altarsopfer ist auch von einem unendlichen Werth (vorherg. §.) und kann sich folglich auf alle Menschen, wie auch auf alle Bedürfnisse derselben erstrecken (§. 217.). So kann nun auch das Meßopfer für alle Menschen, als für welche das Kreuzopfer selbst geopfert ward, geopfert, und angewendet werden und also:

1.) Für die Lebenden, sie mögen Gerechte, oder Sünder seyn, sie mögen zur Kirche gehören, oder nicht gehören. Nämlich der Apostel ermahnet den Timotheus flehentlich, daß vor allem die Bitten, Gebethe, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen verrichtet werden, für Könige und für alle Obrigkeiten (1. Tim. 2. 1. u. 2.). Durch was kann man aber Gott kräftiger anflehen, als durch das Bitt- und Flehopfer der christlichen Religion? Tertullianus sagt auch ausdrücklich (lib. ad Scap. c, 2.), daß man für das Heil des Kaisers opfere. Nun weiß man aber, daß damals die Kaiser, die Könige, die Magistrate Abgötterer und meistentheils Verfolger des christlichen Glaubens waren.

Freylich verbot die Kirche in öffentlichen Gottesdienst für Ungläubige und Abtrünnige, die nicht toleriret sind, zu opfern, wie gemeiniglich die Theologen zu sagen pflegen; doch verhindert nichts, daß die

Gläu-

Gläubigen sowohl, als der Priester insbesondere für alle ohne Ausnahme opfern, so wie selbst die Kirche öffentlich am Charfreytag für alle bethet. Doch kann ja auch in dem öffentlichen Gottesdienste, auf eine gewisse Art für die Ungläubigen und die Abtrünnigen geopfert werden; indem man für die Aufnahme der christlichen Religion, für die Abwendung, oder Austilgung einer Glaubenstrennung opfern kann, da doch jene Aufnahme, diese Austilgung, ohne Bekehrung der Ungläubigen und Abtrünnigen nicht geschieht.

2.) Für die Verstorbenen, zwar nicht für jene, die den seligen Endzweck schon völlig erreichet haben; denn diese lehret die Kirche, selbst anzurufen (§. 182.): noch für die Verworfenen; denn ihre Strafen dauern ewig (§. 127.): sondern für diejenigen, die in einem Mittelstande, in dem Fegfeuer, aufbehalten werden. Denn das Altarsopfer dienet zur Nachlassung der Sünden (§. 217.) Nun können auch in dem künftigen Leben einige Sünden, zum wenigsten der Strafe nach, vergeben werden; und dieß zwar nach jenen Worten des Erlösers: Das wird ihm weder in diesem, noch in dem zukünftigen Leben vergeben (Matth. 12, 32.). Wie könnte diese Rede eine Rede der ewigen Wahrheit selbst seyn, wenn in dem zukünftigen Leben keine Sünden, zum wenigsten der Strafe nach, vergeben würden? Uebrigens ist die Uebung der Kirche, für die Verstorbenen zu opfern, undenklich und so alt, als die Kirche selbst. So ist es eben von dem trid. Kirch. entschieden und feyerlichst bestimmt, daß die Peinen der Verstorbenen (der letzt erwähnten) besonders durch das Gott angenehme Meßopfer erleichtert und abgekürzet werden (Sess. 22. con. 3. u. Sess. 25. de Purgatorio.) Und diese Anwendung des Meßopfers kann nicht nur der Priester, sondern jedweder Gläubige selbst vornehmen (§. 213.).

Der

Der Herr Verfasser des vortreflichen Werkchens: Lehr- und Gebethbuch von dem h. Opfer der Messe führt hierüber eine Stelle aus dem heiligen Augustinus an, die also lautet: „Wiewohl das Amt des Opferers durch den Priester allein verwaltet wird: so hält man doch dafür, daß derjenige opfere, in dessen Namen der Priester handelt, und das Verdienst der Aufopferung wird demjenigen zugebracht, dessen Geschenke man opfert, „dann schließt er: „Hieraus folget ganz deutlich, daß man auf eine besondere Art Theil an dem Opfer nehme, wenn man dasselbe mit Bezahlung der Messe veranstaltet, und dadurch zum Unterhalt der Diener des Altars beyträgt, wie dieses die Vernunft lehret, und der heilige Paulus ausdrücklich vorschreibt.„ Der Herr Verfasser dieser Erbauungsschrift, ist, wie er es in der Vorrede bekennt, ein Profaner.

§. 221.

Von der natürlichen Verbindlichkeit der Messe beyzuwohnen.

Es ist eine natürliche Verbindlichkeit, die allmächtige Gottheit, nach allem Vermögen, zu verehren (§. 177.). Es ist aber auch eine natürliche Verbindlichkeit, die höchste Oberherrschaft des unendlichen Weltbeherrschers durch Opfer anzuerkennen (§. 210.). Nun ist aber in dem evangelischen Gesetze die Messe ein wahres Opfer (§. 212.). Durch welches wir der unerschaffnen Grösse und Majestät Gottes unsre Anbethung äusserlich abstatten, der unendlichen Güte Gottes gegen uns gebührenden Dank erstatten, die Nachlassung unsrer vielfältigen Vergehungen wider die moralischen Gesetze, den höchsten Willen Gottes, erlangen, und dann die Gnade, die Hilfe, den Beystand Gottes in all unsern Bedürfnissen erhalten können (§. 217.): wer mag also die natürliche Ver-

bindlichkeit, diesem hochheiligen Opfer beyzuwohnen, es selbst zu opfern, läugnen?

Doch unterwaltet auch hier eine Verbindlichkeit des göttlichen willkührlichen Gesetzes. Denn Christus befahl, da er seine Apostoln und ihre Nachkömmlinge zu Priestern des neuen Gesetzes einsetzte, ausdrücklich, sie sollten das, was er damals that, zu seinem Andenken thun. Ist nun dieß ein Gebot für die Priester, daß sie das Opfer verrichten, so ist es ebenfalls ein Gesetz für die Gläubigen, daß sie dem Opfer beywohnen; denn wie dieses Opfer von dem Priester verrichtet werden kann, so kann es auch von den Gläubigen, die ihm beywohnen, geopfert werden (§. 213.). Obschon es übrigens immer wahr bleibt, daß der Priester durch die Privatmessen nichts begehe, was wider ein göttliches Gesetz stritte (§. 215.). Hiemit ist, nebst der natürlichen, eine andere Verbindlichkeit vermög des göttlichen Gesetzes vorhanden, auch ohne Rücksicht auf ein Kirchengebot, dem Meßopfer beyzuwohnen, dasselbe zu opfern.

Doch wie leicht auch dieß behauptet wird, so schwer ist es aber doch zu bestimmen, wie oft man diesem Opfer (ohne Rücksicht auf das Kirchengebot, daß die Gläubigen am Sonntage, und an Feyertagen zur Anhörung des Meßopfers verbindet) beyzuwohnen, verpflichtet sey. Hier äusseret sich die nämliche Schwierigkeit, die auch in manchen Fällen vorkömmt, wenn es zu bestimmen ist, wie oft man andere höchst nothwendige Verbindlichkeiten erfüllen z. B. wie oft man Glaub, Hoffnung und Liebe erwecken soll. Wenn hierüber die Kirche etwas bestimmet, so ist es sicher, daß man sündige, wenn man die Befolgung dergleichen Verbindlichkeiten zu eben der Zeit oder andern Umständen, wie es die Kirche befiehlt, unterläßt. Ob man aber dadurch schon aller Verbindlichkeit genug gethan hat, das muß man nur aus der Wichtig-

keit

keit jener Verbindlichkeiten selbst, und aus dem merklichen Einfluß, den die Befolgung derselben auf die Erreichung unsrer seligsten Bestimmung haben, beurtheilen und abnehmen.

„Es wäre gewiß, spricht der religids denkende Herr Verfasser des erwähnten Werkes von dem Meßopfer, eben so vermessen, unbedingter Weise andere Umstände zu bestimmen, in denen sie (dergleichen Verbindlichkeiten) verbinden, als es vermessen wäre, zu fodern, daß sie nie in andern Umständen verbiuden. Man muß also schliessen, daß man, auch ohne Rücksicht auf das Gebot der Kirche, verbunden sey der Messe oft beyzuwohnen. — Je gröfser oder geringer die Nachlässigkeit in Erfüllung dieser allgemeinen Pflichten ist, desto schwerer oder leichter ist die Sünde, welche man mit Unterlassung derselben begehet. — Die Folgerung wird richtig seyn, daß wenn die Priester wirklich verbunden sind, oft Messe zu lesen, die Gläubigen gleichfalls verbunden seyn, derselben oft beyzuwohnen. Nun aber entspringt die Verbindlichkeit der Priester, wie der heilige Antonius saget, nicht bloß aus der Vortreflichkeit und Erhabenheit ihres Amtes, aus ihrem eigentlichen Dienste, der ihnen als Dienern der Kirche zukömmt, welchen Dienst die Kirche so verstehet, daß sie denselben oft ausüben sollen; aus den Früchten, welche sie und welche die Gläubigen überhaupt aus der Verrichtung der heiligen Geheimnisse ziehen; sondern es ist ihnen sogar diese Verbindlichkeit recht ausdrücklich durch das Beyspiel der Apostel und durch die beständige Uebung der ersten Kirche erkläret worden. Giebt es wohl eine zuverlässigere Probe der Meinungen und Absichten Jesu Christi?

Die Geschichte der Apostel erzählet, daß sie alle Tage in den Häusern der Gläubigen das Brod brachen, das ist, das heilige Altarssakrament wandelten und austheilten. Der heilige Irenäus und der heilige Cyprianus

geben Zeugniß von diesem Gebrauche der Kirche in den ersten Jahrhunderten. „Gott will, sagt der heilige Irenäus (L. 4. adverſ. Hær.), daß wir oft und ohne Unterlaß sein Opfer verrichten. Und der heilige Cyprianus, da er von den Martyrern redet, welche er sich zum Gesetze gemacht hatte, in den Kerkern zu besuchen und zur Erduldung der Peinen aufzumuntern, spricht (Ep. 54.): Dieß ist eines der herrlichsten Aemter unsers Bischofthums, daß wir, die wir als Priester dem eingefleischten Gott alle Tage Opfer bringen, die Schlachtopfer, welche zu seiner Ehre sollen geschlachtet werden, vorbereiten.

Endlich kann dasjenige, was der heilige Bonaventura von jenen Priestern saget, welche das Messelesen vernachlässigen, recht gut auf die gemeinen Gläubigen anwenden, welche der Messe beyzuwohnen verabsäumen. Man kann in der That von ihnen verhältnißmässig, aber in einem wirklichen Verstande, sagen, daß sie die erhabenste und heiligste Dreyfaltigkeit der vollkommnesten Verehrung, welche ihr von einem Menschen kann erwiesen werden, und die Engel der grösten Freude berauben; daß sie den Sündern ein sicheres Mittel, ihre Vergebung zu erhalten, den Gerechten eine reichliche Quelle der Gnaden, den Seelen im Fegfeuer ihren Trost und ihre Linderung, der Kirche das, was ihre grösste Ehre ausmachet, und sich selbst die Arzney und das kräftigste Bewahrungsmittel wider die Sünden entziehen, welche wir täglich in Gefahr sind, aus menschlicher Schwachheit zu begehen. Soll eine Nachlässigkeit, die solche Folgen hat, nicht, wenigstens gewissermassen, lasterhaft seyn? und soll diese Betrachtung nicht genug seyn, einen Christen zu bewegen, daß er sich an keinem Tage seines Lebens ohne die wichtigsten Ursachen, welche ihn ausser Stand setzen es zu thun, vom Anhören der heiligen Messe entferne? „

Drit-

Dritter Abschnitt.

Von den religiösen Gesetzen, oder allgemeinen Kirchengeboten, die sich auf den Gottesdienst beziehen.

Erstes Hauptstück.

Von der Heiligung gewisser Tage.

§. 222.

Zusammenhang.

Die Verbindlichkeiten des Naturgesetzes sind in manchen Vorfällen, wenigstens den Umständen nach, nicht genug bestimmet (§. 73.); da war es nun nicht nur billig, sondern höchst erforderlich, daß der Welterlöser die Kirche, die er errichtete, mit hinlänglicher Gewalt versah, dasjenige umständlich zu bestimmen, was von dem Naturgesetze nicht deutlich genug bestimmet ward, und was doch, weil es sich auf die Ehrenbezeugung gegen das höchste Wesen beziehet, mit dem Endzwecke der religiösen gesetzgebenden Macht übereinkömmt (§. 105.).

So ist es nach dem Ausspruch der Vernunft, gewiß eine Verbindlichkeit, daß man dem höchsten Wesen einen öffentlichen Dienst, öffentliche Anbethung erweise; daß man dem gütigsten Urheber seines Lebens, oder auch der Verrichtung des ihm gebührenden Dienstes widme; weil man von dem Naturgesetze angehalten wird, das allerhöchste Wesen, nach allem Vermögen, zu verehren (§. 177.). Aber dergleichen Verbindlichkeiten sind nicht immer so bestimmet, daß man zuverläßig behaupten könnte,

man müsse einige Wochen des Jahres, oder einige Tage der Woche, oder auch nur gewisse Stunden des Tages, als einen Theil unsrer Lebenszeit unserm Lebensurheber, oder dem göttlichen Dienste widmen.

§. 223.

Das erste Kirchengebot

bestimmt daher die Zeit, die der Gläubige, nach der Verbindlichkeit des Naturgesetzes, seinem Urheber zu widmen, verpflichtet ist. Denn was kann billiger, was der Bestimmung des Menschens angemessener gedacht werden, als daß der Mensch von der Zeit seines Daseyns, die ihm Gott zur Erreichung seiner glückseligen Bestimmung verleiht, einen Theil widme und heilige, und zwar also widme und heilige, daß er sich mit nichts anderen, als mit dem allerwürdigsten und erhabensten Gegenstand aller menschlichen Bemühungen, mit Gott, mit der Entrichtung der ihm gebührenden unmittelbaren religiösen Handlungen (§. 175.) beschäftige? Diese Zeit, die Gott zu heiligen ist, wird von der Kirche durch dieß allgemeine Gebot bestimmet: **Halte die bestimmte Festtage der Kirche** (Ex C. Omnes de feriis).

Dieß Gebot bezieht sich nicht allein auf die Feyertage, an welchen die Kirche das Andenken der vornehmsten Religionsgeheimnisse begeht, und auch den seligen Wandel der Heiligen den Gläubigen in das Gedächtniß zurückführet; sondern auch auf die feyerlichen Tage des Herrn, oder die Sonntage.

Nämlich, wie wir Gott unser ganzes Leben schuldig sind, so ist es auch eine natürliche Verbindlichkeit einen Theil des Lebens der unmittelbaren Verehrung

Got-

Gottes zu widmen, oder Gott zu heiligen. Diese natürliche Verbindlichkeit ward durch das göttliche Gesetz für die jüdische Nation durch folgendes Gebot bestimmet: Gedenke, daß du den Sabbath heiligest. Sechs Tage sollst du arbeiten, und alle deine Werke verrichten, am dem siebenten Tage aber ist der Sabbath des Herrn, deines Gottes. Exod. 20. V. 8. 9. 10. Dieß Gebot, wie wohl es sich in der natürlichen Verbindlichkeit, Gott einen Theil unsrer Lebenszeit zu feyern gründet, ist doch wegen der umständlichen Bestimmung der Zeit, des siebenten Tages, der dem Herrn zu widmen vorgeschrieben wird, ein Ceremonielgesetz, welches mit dem alten Gesetze seine Verbindlichkeit verlor (§. 101.). Doch ward von Anbeginn der Kirche noch zur Lebenszeit der Apostel, eben diese natürliche Verbindlichkeit, Gott einen Theil unsrer Lebenszeit zu heiligen, umständlich durch den Sonntag, oder den Tag des Herrn bestimmet. Man sieht also, daß das Gebot den Sonntag zu heiligen, eben so wie die Feyertage zu halten, ursprünglich ein natürliches, aber umständlich bestimmten Zeit nach, ein Kirchengebot sey. Was also hier von der Beobachtung der Feyertage vorkömmt, bezieht sich auch auf die Heiligung der Sonntage, oder der Tage des Herrn.

§. 224.

Was zur Heiligung der heiligen Tage erfordert werde.

Läßt sich aus dem, was die natürliche Verbindlichkeit, Gott einen Theil unsrer Lebenszeit zu widmen, mit sich bringt, zuverlässig abnehmen. Nämlich Gott einen Theil unsrer Lebenszeit widmen, ist so viel, als sich zu einer bestimmten Zeit nur mit Gott, dem erhabensten Gegenstand unseres Nachdenkens, dem seligsten Endzwecke unsres Daseyns, be-

beschäfftigen, und ihn mit den ihm gebührenden, unmittelbar religiösen, Handlungen, nach allem Vermögen, verehren. Deswegen bestimmt die Kirche, daß man sich an den Tagen, die Gott zu heiligen sind, von aller knechtlichen Arbeit enthalte.

Unter die knechtlichen Arbeiten gehören jene, durch die man ein Handwerk treibet, oder die Uebung einer Kunst vornimmt, welche aus ihrer Beschaffenheit nicht unmittelbar auf die Beschäfftigung des Gemüthes abziel t. Dazu gehöret der Feldbau, die mit vieler Zurüstung vorgenommene Jagd, gerichtliche Handlungen und Entscheidungen, feyerliche Verträge. Dergleichen Werke sind immer an heiligen Tagen untersaget, obschon sie auch nicht aus der Absicht eines Gewinnes vorgenommen würden. Doch rechnet man unter die verbotene Arbeit diejenige nicht, die zur Beförderung des an diesen Tagen veranstalteten Gottesdienstes erfordert wird, sollten sie auch schon nicht ohne große Bemühung und Anstrengung der Leibeskräfte geschehen.

Mit den Uebungen der freyen Künste, oder derjenigen Wissenschaften, welche aus ihrer natürlichen Beschaffenheit lediglich die Beschäfftigung des Gemüthes zum Endzwecke haben, als Musik, Studieren, Lesen, Schreiben, Zeichnen, macht man eine Ausnahme. Der Uebung der Malerkunst, wenn sie auch ohne der mühsamen Zubereitung der Farben vorgenommen würde, verstatten manche jene Ausnahme nicht. Ein gewisser Theolog sagt, sie gehörte deswegen nicht unter die freyen Künste, als welche auf die Beschäfftigung des Gemüthes abzielen, weil sonst jedwedes Gemälde, das auch elende Züge und widrige Farben sehen ließ, schon gefallen müßte, so wie die Wahrheit, sie mag in nieblichen, oder auch in vernachläßigten Ausdrücken vorgetragen werden, dem Verstand gefällt. Aber

bald würde man, nach dieser Genauigkeit zu urtheilen, wenig freye Künste zählen. Die Musik wäre die erste, die da aufhörte eine freye Kunst zu seyn, wenn nur das Wesentliche der Musik, der Ton, und nicht das Regelmässige, das Feine des abwechselnden Tones das Ohr, das Herz und den Verstand unterhalten soll.

§. 225.

Die Milderung dieses Gebotes.

Nichts destoweniger weil die umständliche Bestimmung der Zeit, die Gott zu heiligen ist, von dem Kirchengebote abhängt (§. 223.), und weil auch die menschlichen Gesetze bisweilen eine Milderung zulassen (§. 79.); so ist es offenbar, daß nicht eine jede knechtliche Arbeit, sondern nur diejenige, die durch einen merklichen Theil des heiligen Tages fortgesetzet wird, unter einer schweren Sünde verboten sey, und daß auch dieses Gebot durch die Dispensation sowohl, als in dringenden Umständen, von sich selbst aufhören könne.

Denn obschon es das Naturgesetz verlangt, daß man Gott eine Zeit heilige, so ist doch diese Zeit nicht von dem Naturgesetze, sondern von der Kirche umständlich bestimmet, und deswegen kann dieser natürlichen Verbindlichkeit auch in andern Zeitumständen genug gethan werden. Dieß gielt so wohl von den Feyertagen, als von den Tagen des Herrn (§. 223.). Die Andacht des Landmannes, der nach erhaltenem Gutheissen seines Seelenhirtens die Erdfrüchte von dem androhenden Verderben am Sonn- und Feyertage retten könnte, und es doch nicht thut, ist verdächtig, bisweilen ist sie Stärigkeit, und immer eine Vernachläßigung der Liebe und Fürsorge gegen sich und die Seinigen.

Ferners kann zur Entschuldigung einer geringen knechtlichen Arbeit eine geringe, wie zur Entschuldigung einer schwerern Arbeit eine wichtigere Ursache (1. Th. §. 79.) dienen. Dergleichen Ursachen sind theils die eigene, theils die fremde, besonders die öffentliche Nothwendigkeit, der man nicht vorkommen kann. Hieher gehöret vorzüglich die Liebe des Nächsten.

In meisten Fällen aber kann die Gewohnheit, als eine gesetzmässige Auflösung der Gesetze (1. Th. §. 89.) auch dieses den Umständen nach bestimmtes Kirchengebot mildern.

§. 226.

Endabsicht der Kirche durch das Verbot der knechtlichen Arbeit an den heiligen Tagen.

Da nun die Kirche zur Heiligung gewisser Tage die Enthaltung von knechtlichen Arbeiten anverlanget (vorherg. §.), und da doch sonst der Müssigang, als der Anfang aller Laster, von dem Naturgesetze verboten seyn muß: so ist ja eine gar nicht unrichtige Folge, daß die Kirche durch das Verbot der knechtlichen Arbeit an den heiligen Tagen die Gläubigen nur dazu anhalten will, damit diese an den heiligen Tagen desto bequemere Musse hätten, sich mit ihrem Lebensurheber zu beschäfftigen, und dem unmittelbaren Gottesdienst, den sie dem Unendlichen unendlichemal zu entrichten schuldig sind, aufs emsigste obzuliegen.

Und obschon die so genannten Uebungen der freyen Künsten an den heiligen Tagen nicht verboten sind, so geschieht doch vieles, das man sich an diesen Tagen erlaubet, nicht nach der wahren Absicht, aus welcher

die Kirche die genannten Tage zu heiligen, Gott zu widmen, gebietet. Man soll den von der Kirche bestimmten Tag Gott heiligen, Gott widmen, um dadurch dem noch unbestimmten Naturgesetz genug zu thun. Ist nun aber schon ein Tag Gott geheiliget, Gott gewidmet, wenn man an einem Tag eine heilige Messe angehöret hat, und wenn man hernach gar nichts mehr unternimet, was zu den unmittelbar religiösen Handlungen gehöret? Es sollte ja doch wohl, vermög dieses natürlichen, von der Kirche nur den Umständen nach bestimmten, Gebotes ein Unterschied zwischen jenen Beschäfftigungen seyn, die man an heiligen Tagen, und zwischen selben, die man an übrigen, nicht heiligen, Tagen vornimmt? Oder kann man es wohl in der That einen Tag dem Herrn heiligen nennen, wenn man von einem natürlichen Tag nur vielleicht eine einzige halbe Stunde der Anhörung des Meßopfers widmet? Ich dächte, man müßte, um die Wahrheit zu reden, sagen, dieß sey nichts anders, als nur eine halbe Stunde, nicht aber einen ganzen Tag, dem Herrn widmen, dem unendlich gütigen Wesen heiligen. Wenn aber eine Messe hören, und hiemit nur den acht und vierzigsten Theil eines ganzen Tages dem Gottesdienst widmen, eben so viel ist, als einen Tag dem Herrn heiligen: dann scheint es mir, machen die Leute, die sich an den heiligen Tagen von der Handarbeit enthalten, noch weniger zur Verehrung der Gottheit, als sie an andern nicht heiligen Tagen thun. Denn an den nicht heiligen Tagen verrichten sie ihre Berufsarbeiten, die doch zum wenigsten, als ein mittelbarer Gottesdienst (§. 182.) zur Verehrung des höchsten Wesens angewendet werden können.

Wenn aber die Kirche eine natürliche Verbindlichkeit umständlich bestimmt, befiehlt sie, die Kirche, dazumal nicht schon das Nämliche, was jene natürliche Verbind-

bindlichkeit mit sich bringt? Nun was bringt die natürliche Verbindlichkei, Gott, seinem Urheber, eine Zeit zu heiligen, anders mit sich, als die Ausübung jener religiösen Handlungen, die unmittelbar zur Verehrung Gottes dienen, durch die der Mensch seiner Bestimmung entspricht, und die er jenem allervollkommnesten Wesen schuldig ist, welches wie es an sich das liebenswürdigste Gut ist, eben also zugleich das Glück aller Vernünftigen, den seligsten Endzweck des Menschen ausmacht?

Man kann also zuverläßig bestimmen, daß die Kirche durch das Verbot der knechtlichen Arbeit an den heiligen Tagen besonders die Endabsicht habe, die Gläubigen zu unmittelbaren religiösen Handlungen anzuhalten. Zu diesen Handlungen gehöret ohne Zweifel die Anhörung des göttlichen Wortes, das in dem öffentlichen Gottesdienst vorgetragen wird, oder der sonst gewöhnliche Unterricht in dem Fache der Religion. Zum wenigsten für jene, die sonst nicht im Stande sind, sich durch eigene Betrachtungen in guten Gesinnungen und würdigen Empfindungen gegen den allmächtigen, gütigsten, Gott, zu stärken. Denn deswegen hat die Kirche das Andenken an die vornehmsten Religionsgeheimnisse auf die schicksamste Art das Jahr hindurch ausgetheilet, damit sie die Glaubensgeschichte gleichsam in einen redenden Zusammenhang vorstellte (Lev Serm. I. de Epiph.)

„Der Sonntag, spricht ein gottesfürchtiger Schriftsteller, gehöret Gott. — Kann eine einzige fromme Handlung, zur Heiligung des ganzen Tages, genug seyn? Du mußt dich demnach an diesem Tage vorzüglich mit ihr beschäfftigen; seine Allmacht, seine Weisheit und Güte betrachten; dich der Wohlthaten, die er dir erwiesen, mit Dankbarkeit erinnern; die Ueberzeugung von den ihm schuldigen Pflichten erneuern; dich

unter-

untersuchen, wie du denselben nachkommest; neue Vorsätze, ihm allein zu dienen, fassen, durch Anhörung seines Wortes deine Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion stärken; dich über Gott, seine Eigenschaften, über die Mittel, dein Heil zu wirken, mit frommen Christen besprechen, und an diesen Tagen vorzüglich deinen Geist, durch Lesung geistreicher Bücher, zu erbauen suchen. Hast du alles dieß gethan, so darfst du, um von den Arbeiten der Woche dich zu erholen, dich auch einer Ergötzlichkeit überlassen; nur muß sie mit keiner Gefahr, zu sündigen, verbunden seyn.

An den Festtagen, an welchen die Kirche ein gewisses Religionsgeheimniß feyert, mußt du dich davon unterrichten, und in deiner Seele die Empfindungen des Glaubens, der Dankbarkeit, der Hoffnung, der Liebe, in Beziehung auf dieses Geheimniß erwecken. An den Festtagen der Heiligen aber mußt du dir vornehmen, ihr frommes Leben, ihre Tugenden, nachzuahmen, und ihre Fürbitte um die hiezu erforderliche Gnade Gottes anzuflehen. „

Wie schändlich aber wäre es für die christliche Religion, wenn die Gläubigen an dem Tag, der dem Herrn zu heiligen ist, nicht nur mit keinen unmittelbaren religiösen Handlungen ihren Urheber verehrten, sondern diese heiligen Tage noch mehr dadurch entheiligten, wenn sie dieselbe mit schnöden Ergötzlichkeiten, mit Spielen zubrächten, als wenn sie an diesen Tagen arbeiteten? Wäre dieß nicht eben so viel, als die christliche Religion dem Spott ihrer Feinde aussetzen, nach jenem Texte der Schrift: Ihre Feinde sahen sie, und spotteten ihrer Sabbate. Klagl. Jer. 1, 7.

Zwey-

Zweytes Hauptstück.

Von dem zweyten Kirchengebote.

§. 227.

Der Innhalt dieses Gebotes.

Da die Kirche jene natürliche Verbindlichkeit, Gott einen Theil unsrer Lebenszeit zu widmen, auf die Sonn- und Feyertage umständlich bestimmte (§. 223.); und da die Entrichtung des allerheiligsten Altarsopfers eine der feyerlichsten religiösen Handlungen ist, mit denen man Gott an den ihm geheiligten Tagen verherrlichen kann (§. 217.) so ist es auch durch ein allgemeines Kirchengebot billigstermassen allen Gläubigen aufgetragen, das heilige Amt der Messe an Sonn- und Feyertagen ehrerbietig zu hören (Conc. Agath. u. Cap. 64. dist. 1. de consecr.).

Dieß Kirchengebot ist so alt, daß man den Anfang desselben nur in der Lebenszeit der Apostel zu suchen hat.

§. 228.

Endabsicht der Kirche in der Verordnung dieses allgemeinen Gebotes.

Da nun die Kirche die natürliche Verbindlichkeit, dem heiligsten Altarsopfer beyzuwohnen, auf die Sonn- und Feyertage bestimmt (vorherg. §.): so will sie, die Kirche, dabey gewiß nichts anders, als

daß

daß die Gläubigen durch ihre Gegenwart bey dem allerheiligsten Opfer der christlichen Religion jener natürlichen Verbindlichkeit entsprechen, nach welcher der Mensch das allerhöchste Wesen durch ein würdiges Opfer verehren soll (§. 210.). Folglich hat die Kirche in dieser Verordnung die Endabsicht, ihre Gläubigen dazu anzuhalten, damit sie dem heiligsten Altarsopfer mit den nämlichen Gesinnungen und Regungen des Gemüthes beywohnen, welche die Erhabenheit dieses allerheiligsten Opfers fordert.

Zum Meßanhören gehöret also nicht nur die Gegenwart des Körpers, sondern auch eine Gemüthsversammlung und Achtsamkeit auf die Würde dieser feyerlichsten Religionshandlung, als in welcher eben das Nämliche geschieht, was der Sohn Gottes, aus unendlicher Liebe zu dem menschlichen Geschlecht, durch das blutige Erlösungswerk vornahm (§. 216.).

Und wenn die Gläubigen selbst das allerheiligste Opfer opfern können, wie dieß der Priester ausdrücklich in den Meßgebethern vorträgt (§. 213.): da muß ja doch auch der Gläubige die Opferung dieses Schlacht- Dank- Versöhn- und Flehopfers zum wenigsten an den heiligen Tagen vornehmen, damit der Priester in seinem Gebethe nicht etwas Anderes Gott vortrage, und der Gläubige etwas Anderes thue.

Dieser Absicht, und also vielweniger der natürlichen Verbindlichkeit, Gott mit einem Opfer zu verehren, kommen hiemit diejenigen nicht nahe, welche zwar an den heiligen Tagen bey der Messe erscheinen, doch ohne Endabsicht, Gott durch dieses allerheiligste Opfer zu ehren, oder welche während dieser feyerlichsten Handlung der christlichen Religion vielleicht weder das Gemüth zu dem Allmächtigen, Allgütigen, erheben.

Doch muß man zur Beruhigung gottesfürchtiger Gemüther behaupten, daß manche Gläubige der Verbindlichkeit die Messe zu opfern schon genugthun können, wenn sie auch die Opferung nicht durch eine ausdrückliche Meynung vornehmen, sondern wenn sie aus ihrer Geneigtheit gegen jenes, was den Dienst, die Liebe, die Verehrung ihres Urhebers anbelangt, entschlossen sind, dasjenige immer zu thun, was eine jedwede Verbindlichkeit gegen Gott mit sich bringt.

Allein welchen Ernst soll wohl der Christ nicht anwenden, durch dieses allerheiligste Opfer seinen unendlich mächtig und gütigen Urheber, nach allem Vermögen zu verehren? Welche Zeit ist geschickter, die erhabensten Pflichten der Liebe zu dem Liebenswürdigsten, des Glaubens an Gott, des Verlangens nach dem Gütigsten, der nur unsre vernünftige Wünsche sättigen kann, der Freude an den Unendlichliebevollen, der Dankbarkeit gegen den allergütigsten Wohlthäter, der Andacht, mit der man sich seinem Urheber ergeben soll, der Anbethung der Majestät des Unendlichen, bestermassen zu vollziehen, wenn es eben diese Zeit nicht ist, da man sich vor dem Altar, auf welchem das Lamm Gottes aus unendlicher Liebe zu uns geschlachtet wird, und doch zugleich vor dem Throne der anbethungswürdigsten Gottheit befindet? Was ist hernach natürlicher, als daß der Mensch die heiligsten Empfindungen und Entschliessungen, die er immer in Rücksicht auf seinen Urheber hegen soll, um sowohl zeitlich als ewig glückselig zu leben (1. Th. §. 8.), entweder gar nicht heget, oder sie doch bald wieder aus seinem Gemüthe verscheucht, wenn er die heilsamsten Mittel, durch die er zu jenen würdigen Empfindungen, Neigungen und Entschliessungen gelangt, unbedachtsamer Weise hintansetzt, oder sich derselben zum wenigsten nicht auf jene Art gebraucht,

auf

auf welche sie, ihrer natürlicher Beschaffenheit wegen, zu gebrauchen wären?

§. 229.

Dieß Gebot erstreckt sich auf die Anhörung der ganzen Messe.

Wie man durch dieses Gebot angehalten wird, das Meßopfer mit jener Gemüthserhebung, die der Heiligkeit dieses Opfers entspricht, anzuhören (vorherg. §.): so ist es auch sowohl nach jenem Gebote, als nach der allgemeinen Gewohnheit der Gläubigen, die hier die Natur eines Gesetzes annimmt (§. 89.) Pflicht und Verbindlichkeit, der ganzen Reihe der religiösesten Ceremonien und Gebethen, unter welcher dieses heiligste Opfer verrichtet wird, andächtig beyzuwohnen, und unter einem schweren Verbrechen keinen wichtigen Theil derselben zu vernachlässigen.

„Der heilige Johannes Chrysostomus, heißt es in dem erwähnten Lehrbuch von der Messe, vergleichet diejenigen, welche hinausgehen, ehe sie noch von dem Priester zurückgeschicket werden, mit dem Judas, der aus dem Speisesaale noch vor der Danksagung hinaus eilte, die Jesus Christus, nach dem Evangelium, machte, da er die erhabene Ceremonie beschloß, welche er eben verrichtet und durch sein Beyspiel eingesetzt hatte.

Man thut daher dem Gebote keineswegs genug und sündiget folglich schwer, wenn man bey einem wichtigen Theile des Meßopfers nicht zugegen ist. Nun hat man aber für einen wichtigen Theil zu halten, zum Beyspiele, vom Eingange bis zur Aufopferung, von der Aufopferung bis zur Wandlung, von der Wandlung

bis zur Kommunion, und endlich auch von der Kommunion bis zum Segen des Priesters.

Man müßte sich schämen, wenn man hier unternehmen wollte, im Ernste auf jene kindischen oder vielmehr ärgerlichen Fragen zu antworten, die man sich nicht geschämet hat, in Betreff dieser Materie zu machen; ob nämlich derjenige dem Gebote genug thäte, welcher verschiedene Theile der Messe, die verschiedene Priester lesen, zu gleicher Zeit oder wenigstens nacheinander hörte. Allein, wenn es zu verwundern ist, daß man solche Fragen nur hat machen dürfen, wie viel mehr wird es nicht seyn, daß man dieselbigen bejahen und behaupten durfte? Dergleichen Fragen verdienen durch nichts, als durch den Unwillen und die Verachtung, welche sie sogleich erregen, widerlegt zu werden.„

§. 230.

Ausnahmen von diesem Gebot.

Die natürliche Verbindlichkeit bey dem heiligsten Meßopfer gegenwärtig zu seyn (§. 221.) ist durch das Kirchengebot auf die Sonn- und Feyertage umständlich bestimmet (§. 227.), und ist hiemit, in Rücksicht dieser umständlichen Bestimmung, als ein menschliches Gesetz zu betrachten, welches doch bisweilen, wenn wichtige Ursachen vorhanden sind, von seiner Verbindlichkeit nachläßt (§. 79), und hiemit aufhöret ein Gesetz zu seyn (§. 69.). Folglich ist auch, in dem Vorfalle einer wichtigen Ursache, eine Ausnahme in Anbetracht dieses religiösen Gesetzes zuzulassen.

Für dergleichen wichtige Ursache erachtet man die Gefahr eines beträchtlichen Verlustes an den Gütern

des Leibes, der Seele, der Ehre; ferners die Liebe des Nächsten, als Pflege und Wartung der Kinder, der Kranken; gar zu grosse Unbequemlichkeit und Beschwerniß in Hinterlegung des Weges zu dem Ort dieses Gottesdienstes theils wegen der Entfernung, theils wegen der Ungestümigkeit der Witterung.

Drittes Hauptstück.

Von dem dritten und vierten Kirchengebot.

§. 231.

Zusammenhang.

Die ganze Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit (1. Th. §. 2.), die in der Erreichung des letzten Endzweckes, in der Erkenntniß und Liebe des liebenswürdigsten Gutes besteht (§. 6.) legt dem Menschen eine natürliche Verbindlichkeit auf, sich mit seinem Urheber, wenn man ihn durch gesetzwidrige Handlungen beleidiget hat, wieder auszusöhnen, wie auch, wenn sonst ein Mittel dazu vorhanden ist, sich mit demselben aufs innigste zu vereinigen. Dieser natürlichen Verbindlichkeit zu Folge verordnete die Kirche zwey Gebote, deren das eine sich auf die Versöhnung mit Gott durch das Bußsakrament; das andere auf die Vereinigung mit Gott durch den Genuß des heiligen Abendmahles beziehet.

§. 232.

Der Innhalt des dritten Kirchengebotes

Besteht darinn, daß jeder Gläubige beyderley Geschlechts, so bald er zu den Unterscheidungsjahren gelangt, alle seine Sünden einmal im Jahre dem ordentlichen Priester beichte (Conc. Lateran. can. 21.)

Die Jahreszeit, auf welche die sonst natürliche Verbindlichkeit, sich mit seinem beleidigten Gott auszusöhnen, von der Kirche bestimmet wird, scheint deswegen die österliche Zeit zu seyn, weil eben diese in dem folgenden Gebot zur jährlichen Kommunion vorgeschrieben wird. Doch ist der Zusammenhang dieser Gebote nicht so unzertrennlich, daß wenn jemand dem Gebote von der Kommunion nicht genugthun kann, z. B. wenn er keine Gelegenheit zu kommuniciren, doch aber die Gelegenheit zu beichten hätte, deswegen auch von der Verbindlichkeit zu beichten entlediget wäre.

Die Dauer der österlichen Zeit wird von jedweden Bischofe in seinem Kirchsprengel festgesetzet. Doch wird (Conc. Laterun. c. 21.) dem Beichtvater die Freyheit ertheilet, die österliche Zeit zu verlängern, wenn er von dem Büssenden erst die Befolgung der vorgeschriebenen Mittel, durch welche sich dieser von einer Sündengewohnheit loszumachen, oder aus einer sündhaften Gelegenheit zu reissen hätte, zu erwarten hat, oder wenn der Büssende vielleicht gar eines besseren Unterrichtes in der Angelegenheit seines Heils bedarf. In dem prager Kirchsprengel wird, nach der Lehre des H. Pittroffs von den Gattungen des öffentlichen Gottesdienstes, auch noch eine Erweiterung vergönnet, wenn jemand in einem schweren Rechtshandel verwi-

ckelt

ckelt wäre, der die Heiterkeit und Versammlung des Gemüthes so bald nicht gestattete.

Je länger aber die Beicht über das Jahr aus Nachlässigkeit verschoben wird, desto schwerer vergeht man sich wider dieses religiöse Gesetz; denn man weicht auf solche Art immer weiter von der natürlichen Verbindlichkeit, sich mit Gott zu versöhnen, ab, da doch die Kirche diese Verbindlichkeit umständlich bestimmet. Mit dem Verlauf des Jahres endiget sich also diese Verbindlichkeit gar nicht, sondern wird desto dringender. Wer daher ein Hinderniß verspürt, das ihn von der jährlichen Beicht abhielte, der ist verpflichtet auch noch vor dem Ende des laufenden Jahres zu beichten.

Wie ernsthaft aber die Kirche dieses religiöse Gesetze befolget wissen will, läßt sich daraus abnehmen, weil sie die Gläubigen mit dem Bann und mit der Beraubung einer christlichen Begräbniß zu bestrafen anordnet (Conc. Laterun. c. 21.). Welche Strafe auch der trid. Kirchenrath erneuert (Sess. 13. Canc. 9.). Doch vermuthet dieser nämliche Kirchenrath (Sess. 24 de Reform. c. 3.) bey einem dergleichen kaltsinnigen Christen starke Anzeichen einer dummen oder irrigen Unwissenheit, die durch Unterricht eher zu benehmen ist, als zu ernsthafteren Mitteln zu schreiten wäre.

Ferners wäre, nach dem Innhalt dieses religiösen Gesetzes, der ordentliche Priester nur der Pfarrer; doch mit Einwilligung der Bischöfe ist es jedweder von dem eigenen Bischofe zur Ausspendung des Bußsakraments verordneter Priester (Positiones ex Theol. Moral. Wenc. Shanza §. DCCCI.).

§. 233.

Der Innhalt des vierten Gebotes.

Ist dieser; daß ein jeder Gläubige beyderley Geschlechts, so bald er die Unterscheidungsjahre erreichet, zum wenigsten einmal im Jahre, und dieß zwar in Ostern das Altarssakrament ehrerbietig empfange (Canc, Laterun. C. 21.).

Zur Wichtigkeit dieses religiösen Gesetzes trägt auch das göttliche willkührliche Gesetz bey, als welches uns aus der Einsetzung des Hochwürdigsten Altarsgeheimnisses bekannt gemacht wird, denn da heißt es: **Dieß thut zu meinem Andenken** (1. Cor. 11, 24.).

Diesem religiösen Gesetze thut man, durch eine unwürdige Kommunion, so wie dem vorhergehenden, durch eine ungültige Beicht, nicht genug; denn der entgegengesetzte Satz ist von Alex. VII. verworfen worden.

Dieß Gebot verbindet, so wie das vorhergehende, immer noch, wenn auch schon die von ihm bestimmte Jahreszeit vernachlässiget worden wäre, und zwar in diesem Falle verbindet es auch ausser der österlichen Zeit.

Es läßt sich nicht genau genug bestimmen, wenn die christliche Jugend diesem Gebote zu unterliegen anfange, weil manche die Unterscheidungsjahre früher, manche später erreichen. Doch ist es ein zureichendes Anzeichen, daß die Unterscheidungsjahre schon vorhanden sind, wenn die Jugend einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht zu machen, schlaue Ränke zu spielen, und auch Handlungen, die eine Ueberlegung voraussetzen, aus Beweggründen, nicht aber aus natürlichen Hange, vorzunehmen im Stande ist.

Die

Die Gewohnheit aber, die christliche Jugend zum Bußsakrament, einige Jahre eher, als zum heiligen Abendmahle zuzulassen, scheint deswegen nicht die billigste zu seyn, weil doch immer mehr Ueberlegung zum Bußsakrament, als zum Genuße des heiligen Abendmahles gehöret, besonders da man wissen will, daß auch in den ältesten Zeiten der Kirche noch sehr zarte Kinder mit diesem Himmelsbrode gespeiset wurden.

§. 234.

Endabsicht der Kirche bey Verordnung dieser zwey religiösen Gesetzen.

Nach dem Innhalt dieser zwey Gebothe selbst, fordert die Kirche von ihren Gläubigen, daß sie sich **zum wenigsten, einmal** im Jahre durch das Bußsakrament mit ihrem Urheber aussöhnen (§. 232.), wie auch einmal im Jahre **zum wenigsten**, um die österliche Zeit, durch den Genusse des heiligen Abendmahls mit dem sakramentalischen Liebesgott vereinigen (vorherg. §.): so ware nun, bey der Verordnung dieser religiösen Gesetze, die Endabsicht der Kirche nicht diese, daß sie die Verbindlichkeit, sich mit Gott zu versöhnen, zu vereinigen, völlig auf die einzigmalige Empfangung dieser Sakramente hätte einschliessen, oder völlig bestimmen wollen, sondern ihr Endzweck war nur nach dem Innhalt dieser Gesetze, der **äussersten Kaltsinnigkeit** einiger Christen, **zum wenigsten**, gewisse Schranken zu setzen.

Man vermeidet also durch die Beicht und Kommunion, die man im Jahre uur einmal vornimmt, ein schweres Verbrechen wider diese ausdrücklichen religiösen Gesetze, doch erfüllet man dadurch noch nicht alle

Verbindlichkeit des Naturgesetzes, Kraft dessen man sich wenn man es vonnöthen hat, mit dem beleidigten Gott aussöhnen, und auch, wenn sonst ein Mittel dazu vorhanden ist, sich mit Gott auf das innigste vereinigen soll (§. 231.).

Und obschon man nicht gerade zu sagen kann, daß einer tödtlich sündige, wenn er sich nur einmal im Jahre dieser Heilsmittel bedienet; so könnte man doch auch nach der Lehre aller heiligen Lehrer behaupten, daß derjenige, der sich's zur Gewohnheit macht, nur einmal im Jahre zu beichten, und nur im Ostern die Kommunion zu empfangen, Gefahr laufe übel zu beichten, und unwürdig die Kommunion zu empfangen.

Uebrigens läßt es sich's recht leicht schliessen, wie wenig es einem Christen behagt, mit seinem Erlöser vereiniget zu seyn, wenn er das Brod, so von dem Himmel herab kömmt (Joh. 6, 50.), so selten geniesst, wie wenn ihm jenes unbekannt wäre, oder ihn doch nicht angieng, nicht nährete, was der Erlöser sagt: **Wer mein Fleisch ißt, der bleibt in mir, und ich in ihm** (Joh. 6, 57.).

Viertes Hauptstück.

von dem fünften Kirchengebote der Kirchenfasten.

§. 235.

Zusammenhang.

Und daß man der natürlichen Verbindlichkeit, sich mit Gott durch die Busse auszusöhnen (§. 231.), nicht völlig nachkomme, wenn man nach der Satzung

der

der Kirche nur einmal die Mittel, sich mit Gott zu vereinigen, anwendet, erhellet auch aus dem fünften allgemeinen religiösen Gesetze von der Kirchenfasten: Was will die Kirche durch diesen Abbruch von Nahrungsmitteln, welchen sie, um ihre Gläubige dem Beyspiele ihres göttlichen Stifters folgen zu lassen, so weislich verordnet, als damit die Gläubigen, wegen ihren mannigfaltigen Vergehungen, in einem beharrlichen Geiste der Busse verharren, hiemit mit ihrem gütigsten Urheber immerdar vereiniget seyn sollen?

Die Fasten ist auch nach dem Sinne der Kirche eine wahre Verehrung des höchsten Wesens, besonders da sie meistentheils schon als eine gebührliche Vorbereitung zu den Gott geheiligten Zeiten, an welchen die Kirche das Andenken der vornehmsten Religionsgeheimnisse, wie auch einiger schon verklärten Freunde Gottes begeht, veranstaltet wird. Eine dergleichen feyerliche Vorbereitung zu den Feyerlichkeiten der Religionsgeheimnisse ist nicht nur die vierzigtägige Fasten vor Ostern, die schon von der Lebenszeit der Aposteln her, wo gar noch auf keine Kirchenreformation zu denken war, in der Kirche bis heutigen Tage beobachtet wird; sondern auch die Fasten an dem Vorabens oder heiligen Abend eines Festes. Dazu gehöret die von dem heiligen Abend einiger aufgehobenen Festtagen auf die Mitwoche und den Freytage der Adventszeit neuerdings verordnete Fasten. Eben so ist die Fasten der vier Jahrzeiten an der Mitwoche, Freytage und Sonnabend sowohl ihres undenklichen Ursprunges wegen, als auch in Hinsicht auf ihren Endzweck eine wichtige und beträchtliche Verehrung Gottes. Nämlich sie ist von der Kirche bestimmt, damit die Gläubigen in den vier Jahrszeiten einige Tage Busse über ihre Vergehungen wirkten, und dem unendlichen Urheber alles Guten

für das, durch eine jede dieser Jahrszeiten, genossene Gute dankten, und damit, weil die Kirche zu dieser Zeit die Priesterweihe ausspendet, würdige Altardiener erwählet würden.

Uebrigens ist auch das gegenwärtige religiöse Gesetz von der Fasten, so wie die vorhergehende religiösen Gesetze, eine umständliche Bestimmung eines natürlichen Gesetzes, das sich auf die Liebe gegen uns selbst beziehet, und Kraft dessen wir unseren Leidenschaften dasjenige entziehen sollen, durch welches sie auf was immer für eine Art begünstiget und gestärket werden. Nun betrifft das gegenwärtige religiöse Gesetz nur eine gewisse Art von Fasten, die in der Enthaltung von gewissen Speisen, oder auch in einem gewissen Maaße derselben bestehet. „ Aber die Kirche schreibet es uns vor, sagt hierüber Herr Nicole, damit sie uns dadurch zu dem allgemeinen Fasten antreiben möge, welches in der Entfernung von allen Gegenständen unsrer Leidenschaften bestehet. Man kann sogar sagen, fügt er hinzu, es wäre eine Art von allgemeinem Hilfsmittel; denn die Enthaltung von den Speisen schwächet die Leidenschaften. Es bereitet die Seele zum Gebethe zu; denn es befreyet sie von der Schwere des Leibes, welcher die Seele niederdrückt. Anstatt also uns über dieses Gebot der Kirche zu beklagen, sollen wir vielmehr von ihrer Liebe gerühret werden. Sie legt es uns nicht auf, um uns mit einem neuen Joche zu beschweren; sondern uns vielmehr die unumgängliche Pflicht, die uns obliegt, uns von den Gegenständen unserer Anhänglichkeiten abzuziehen, zu erleichtern. Und so gar diese unumgängliche Pflicht ist kein Joch, das uns unglücklich macht, weil sie sich nur darauf gründet, daß wir verbunden sind, unser ewiges Unglück zu vermeiden, und uns ein wahres Glück zu verschaffen. Die Liebe zur Welt, das heißt, die Liebe zu den Ergötzlich-

lichkeiten, zum Reichthume, und zur Ehre, ist das grosse Elend der Menschen. Sie sind also nur deswegen verbunden, sich derselben zu enthalten und sich davon zu entfernen, weil sie verbunden sind, ihre Seele wider in den glücklichen Zustand zu versetzen, den sie verloren hat. Die Fastenzeit ist vornehmlich eine bequeme Zeit dazu; sie ist ein Mittel, über die Barmherzigkeit Gottes nachzudenken, und man muß es mit einem reuigen und bußfertigen Herzen thun.„

§. 236.

Was das Fastengebot eigentlich mit sich bringe,

Kann nach der allgemeinen Lehre füglichst auf zwey Stücke eingeschränket werden, nämlich: daß man sich 1.) zum wenigsten in unseren Gegenden, vom Fleischessen enthalte, und daß man sich 2.) von anderen Speisen in dem Tage nur einmal sättige.

Zur wesentlichen Befolgung dieses Gesetzes wird es nicht erfordert, daß die Sättigung zur Mittagszeit geschehe; denn warum könnte man dieselbe, um sich die Fasten zu erschweren und verdienstlicher zu machen, nicht bis zur Abendzeit verschieben?

Der von der Kirche allgemein angeordneter Abbruch von Fleischessen am Freytage und Sonnabend, ist hiemit, weil man sich an diesen Tagen noch zweymal sättigen kann, keine Fasten, ausser es fiel die Fasten der vier Jahrszeiten ein, oder es wäre, in Betracht des Freytages, die Adventszeit.

Wenn jemals eine Verbindlichkeit den Lehrern der Moral eine Gelegenheit gab, ihre eigene Meynung mehr als die ächte, dem Geist und zugleich der mitleidigen Gesinnung der Kirche entsprechende, Lehre vorzutragen, so

war

war es gewiß die gegenwärtige. Manche dieser Lehrer waren so mitleidig gegen den Magen ihres Nächstens, daß sie das Ansehen der gebietenden Kirche hintansetzten. Sie betrachteten die allgemeine Beschwerlichkeit, die in der Beobachtung eines Gesetzes vorfällt, als die Ursache, wegen welcher das Gesetz aufhören sollte. Wie bald würden nicht alle Gesetze keine Gesetze mehr seyn (1. Thl. §. 83.)? Manche übertrieben, und übertreiben bis heute noch diese heilsame Verbindlichkeit.

Um übrigens dem Argwohn einer gewissen Partheylichkeit auszuweichen, führe ich hier dasjenige an, was der gelehrteste Herr Pittroff über die Verbindlichkeit der Fasten, nach seiner Art sowohl pathetisch als gründlich schreibt, und was statt jeder anderer kasuistischen Entscheidung, die beste Empfehlung verdienet.

Er sagt, über die Kirchenfasten habe man weder zu lockern Entscheidungen zu urtheilen, damit diese heilsame Verordnung nicht in Abgang gerathe. „Denn nirgend, sind seine Worte, sucht die Sinnlichkeit den Verstand mehr zu hintergehen, die Verpflichtung unter allerhand Vorwänden abzuwälzen, als über diesen Punkt. Man muß aber auch hiebey nicht gar zu unbiegsam verfahren, damit man die Lauigkeit, die itzt hierinnfalls herrscht, nicht in eine empörende Widersetzlichkeit umstimme, deren Splitter allemal auf die heilige Religion, und ihre Beamte zurückfallen, und Verachtung statt Erbauung erregen.

1) Eine kluge Erwägung der Umstände, mit der sanften Bescheidenheit eines Seelenhirten versetzt, kann hierüber allein ein praktisches Urtheil fällen, das weder den Sinnen schmeichlet, weder dem Gebothe zu nahe tritt.

2.) Der Beichtvater kann zwar von diesem Gesetze niemand erlassen, da es zur äusseren Gerichtsbarkeit gehöret; findet er aber, daß die Umstände des Begehrenden

mit

mit der Fasten unerträglich sind: so kann er doch erklären, daß das Geboth in Ansehung dessen nicht binde. Dieß ist eine Auslegung nach der Billigkeit.

Sind die Beweggründe wohl von einigem Werthe, doch nicht von einer dringenden Wichtigkeit: so ergänzet der Erlaß des Kirchenvorstehers dasjenige, was etwan davon noch abgienge. Deswegen ist den Landpfarrern das Recht zu selben von den Bischöfen, beynahe überall vergönnet, da die Entfernung der Orte, und dringende Fälle bey Kirchengebothen sonst manche Schwierigkeiten erregten, die doch auf der Stelle abzuthun wären.

4) Hierüber hat der heilige Thomas (2, 2. Q. 247. a. 4. ad 3.) die kluge Regel verfaßt: Es scheinet die Absicht der Kirche bey Anordnung der Fasten nicht gewesen zu seyn: andere fromme und nöthigere Verrichtungen dadurch zu hemmen. Aus welcher man verschiedene Amts- Standes- Dienstes- Gottseligkeitspflichten mit dem Fastengebothe zusammenhalten, und ihre Unverträglichkeit beurtheilen kann.

5) Nützliche Gewerbe, die ihren Lebensunterhalt in schwerer Handarbeit suchen, sind allerdings einer gewissen Nachsicht werth: da die Betreibung ihrer Geschäffte von der Erhaltung ihrer Kräfte abhängt. Worüber Sylvester eine Verordnung von Eugen dem IV. anführet, welche die stark abmattende Künste von leichten, die sitzend verrichtet werden, unterscheidet. Man muß hierinnfalls die Anstrengung der Leibeskräfte, und Nerven zu Rathe halten.

6.) Fußreisen, die aus Staats- oder Nahrungspflicht mit vieler Abmattung geführet werden, und fort während anhalten, werden doch wohl kaum unter dem von Alexander dem VIII. verbannten Satze begriffen seyn: Von dem Fastengesetze sind alle entschuldiget, die reitende Reisen verrichten, wie gemächlich auch diese wären,

ren, weder nothwendig, noch länger, als einen Tag anhielten. Man bemerket das Lockere dieses Satzes wohl an seinen Ausdehnungen.

7.) Es ist jedoch dieses keineswegs auf Fleischspeisen auszudeuten, da man seine Kräfte bey gesunden Magen hinlänglich mit der gewöhnlichen Fastenkost fortfristen kann, wie es die Erfahrung an dem Landmanne zeigt. Ein anderes ist sich nach Bedürfniß stärken, ein anderes dem Geschmacke einen Abbruch thun; beedes kann bey Geschäfften sehr wohl neben einander stehen.

8.) Dieß versteht sich auch bey der Erlaubniß für Fleischspeisen, es wäre denn ausdrücklich auch für den Erlaß der Fastenpflicht gesorget. Denn eine Dispense ist eine Wunde des Gesetzes, die keiner Ausdehnung fähig ist. Man muß den Zweck der Abtödtung beybehalten, so weit er sich mit der Gesundheit verträgt.

9.) Unpäßlichkeiten die durch die Faste natürlicher Weise befördert würden, wenn sie von einer Wichtigkeit sind, und an den nöthigen Amtspflichten hinderten, verdienen darauf Bedacht zu nehmen, da die Kirche als eine Mutter, ihre Gesetze keinem will zu einem beträchtlichen Nachtheile gereichen lassen. Hat man davon schon etwelche unangenehme Proben: so darf man es nicht auf einen neuen Versuch ankommen lassen, der gefährlich ausschlagen dürfte. Sind es nur furchtsame Ahndungen, die meistens von milzsüchtigen Schwindeln herrühren: so verweise man sie an den Versuch von einer Woche. Kann sich sodann eine verderbte Beschaffenheit nicht daran gewöhnen: so gestatte man den Erlaß. Sehe man hierüber die scharfe Stelle des H. Maßillon: Hat euch wohl euere Schwächlichkeit jemals eines einzigen Vergnügens beraubet? Auf das Gutachten eines unpartheyischen Arztes kömmt hierüber alles an, an dessen Verordnung man sich halten kann, sagt der heil. Antonin, wenn er vielleicht auch irren sollte. Sein Ausspruch ist des Kranken

Richt-

Richtschnur. Hat die Unpäßlichkeit mit der Krankheit keine Verhältniß, so wäre die Erlaubniß vermessen. Imgleichen wenn selbe ihre Zwischenräume hat. Denn diese Pflicht ist theilbar. Schwangere und Säugende sind von Natur entschuldiget; sie haben mehr als sich zu nähren.

10.) Die Gewohnheit hat den Anfang auf das volle ein und zwanzigste Jahr gesetzt, weil die bis dahin im Wachsthum stehende Jugend vieler Nahrungssäfte nöthig hat. Da sie nun für das Alter nicht gesorget, und die Natur im Fallen sowohl als Steigen einer Vorsorge bedarf; so muß man nicht nur des Alten wirklich abnehmende Kräfte hiebey in Bedacht nehmen, sondern auch auf Vorbauung denken, damit eine anhaltende Faste dieselbe nicht vor der Zeit erschöpfe; besonders da er ein dem Staate oder der Kirche nützliches Glied abgiebt.

11.) Das Abendbrod, das die Gewohnheit bey uns Deutschen eingeführet, kann nicht füglich nach dem Küchenzettel eines wälschen Kasuisten berechnet und abgewogen werden. Man muß dabey seine Beschaffenheit, Arbeit, und Himmelsgegend mit dem Zwecke der Fasten, der Abtödtung der Sinnlichkeit in Verhältniß setzen, deren Gebiethe sich nicht nur über die Entziehung des Ueberflusses erstrecket, sondern die auch das sonst gewöhnlich nothwendige einschränket, durch dessen Verminderung der Zunder der Begierlichkeit entkräftet wird. Wer kann dieß nach Lothen abwägen? Ein Christ, der nicht gut pharisäisch denkt (H. Vittroff citiret hier den Text Matth. 23, 23. u. 24. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler — — ihr blinde Führer, die ihr Mücken abseiget, Kameele aber verschlucket.), wird sich leicht beyfallen lassen, daß Fasten einen Abbruch bedeute, den man fühle. Eine gleiche Bewandniß hat es mit dem Frühstücke, das blöden Mägen, und schwust Beschäftigten unentbehrlich ist: und das in einer gewissen Stärkung, nicht aber in stark nährenden Gerichten bere-

hen

hen muß. Man habe nur Acht, daß die Sinnlichkeit keinen Betrug wider das Gesetze schmiede. Den einigen sättiget dieß, den anderen zehret es. Gegen Faullenzer muß man hier freylich wohl strenger darauffsehen.

12.) Die Fleischspeisen lassen keine Kleinigkeit im Genusse zu, da sie in Ansehung ihrer Gattung verbothen sind, die ein jedes Stückchen ausmacht, und weil sie mehr zur Uebertretung reizen. Die Sättigung aber kann aus verschiedenen Wiederholungen erwachsen, die für sich jede betrachtet den Zweck der Faste nicht brechen würden. Man muß dieses aus der Menge, den öfteren Angriff und der gewohnheitlichen Beschaffenheit des Uebertreters bestimmen. — —

13.) Fisch und Fleisch auf dispensirten Tafeln ist eine Verachtung des Gesetzes, ein Angriff gegen die Mäßigkeit, ein Muthwillen. Benedict der XIV. C. Non ambigimus. 19. hat es rechtmäßig untersagt, und unsre frömmste Monarchinn erbaulich für ihre Lande angenommen. „

Vier-

Vierter Abschnitt.

Von den Sakramenten.

Erstes Hauptstück.

Von den Sakramenten überhaupt.

§. 237.

Der Begriff von einem Sakramente.

Der erhabene Endzweck, zu dem uns Gott bestimmet, da er der Gegenstand unsrer ewigen übernatürlichen Glückseligkeit seyn will (§. 53.), kann nur durch verhältnißmäßige und hiemit übernatürliche Mittel erreichet werden. Dergleichen besondere Mittel zu Gott, als den glückseligsten Urheber aller Gnade und übernatürlichen Seligkeit zu kommen, sind uns von ihm durch die heiligen Sakramente verliehen. Diese sind von dem Erlöser geheiligte, in die Sinne fallende, und zu unsrer Heiligung eingesetzte äusserliche Zeichen der göttlichen, uns zu dem übernatürlichen Endzweck leitenden Gnade. In Rücksicht auf die Ausspendung, wie auch auf den Gebrauch oder Genuß dieser Glaubensmitteln entstehen besondere Pflichten, die eben, weil sie sich auf Gott, als den heiligsten Gnadenurheber beziehen, denen Pflichten gegen Gott billigstermassen zuzutheilen sind.

Nämlich die christliche Religion bestehet in der Anbethung Gottes in dem Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 23.). Doch beliebte es dem göttlichen Stifter der Religion, die Gläubigen nicht auf eine blos geistige Art

zu vereinigen, sondern sie in eine sichtbare Gesellschaft unter einander zu verbinden. Ferners kann sich der Mensch in diesem Leben nicht gänzlich von den Sinnen losmachen; Gott gab ihm nun seine Gnaden vermittelst sichtbarer Zeichen, welche sowohl dem Geiste des Menschen zur Stütze dienen sollten, um sich zu Gott zu erheben; andrerseits aber demselben mehr Gewißheit geben könnten, daß er die dadurch bezeichnete Gnaden empfange, als wenn diese Gnaden ihm nur unmittelbar mitgetheilet würden.

Uebrigens bleiben diejenigen, die dergleichen Gnadenmittel ausspenden oder empfangen, nur Werkzeuge in Hinsicht auf die Entstehung der göttlichen Gnade, und tragen nichts dazu bey, als in soweit sie die sich dahin beziehende Gesetze Gottes befolgen.

§. 238.

Von der Materie und Form der Sakramenten.

Da die Sakramente in die Sinne fallende zu unsrer Heiligung eingesetzte Zeichen sind (vorherg. §.): so entstehen die Sakramente erstlich aus einer sichtbaren, oder sonst in die Sinne fallenden Sache, und zweytens aus gewissen, durch die göttliche Einsetzung bestimmten Worten, durch welche jene sinnliche Sache zu einer so erhabenen Wirkung, als unsre Heiligung und die Beförderung derselben ist, bestimmet werden. Die sinnlichen Sachen werden nach der Schulsprache die **Materie**; die Worte aber die **Form der Sakramenten** genannt.

Die Materie und Form der Sakramenten ist entweder entfernt oder gegenwärtig und die nächste, je nachdem man sie ohne die wirkliche Anwendung und den Gebrauch

brauch in der Ausspendung des Sakraments, oder mit dieser Anwendung und diesem Gebrauche betrachtet.

§. 239.

Der Urheber der Sakramenten.

Der Urheber der Sakramenten ist nach der Entscheidung des tridentinischen Kirchenraths (7. Sitz. §. 1.) der göttliche Erlöser; da er der Stifter der Kirche ist; so stunde es ihm doch auch wohl ausschliessungsweise zu, für die Bekenner seiner Religion auch unterscheidende Gnadenzeichen zu bestimmen.

Doch ist es auch wahrscheinlich, daß Christus in Anbetracht einiger Sakramenten, überhaupt zwar vorgeschrieben habe, daß sie mit einigen Ceremonien ausgespendet werden sollen; Daß er aber auch die Macht, diese Ceremonien zu bestimmen, der Kirche überlassen habe. Daher kömmt es, daß die Kirche dieselbe nicht zu allen Zeiten auf die nämliche Art ausgespendet hat.

Eine jedwede Veränderung, welche sich in den entweder von dem Erlöser, oder von der Kirche vorgeschriebenen Sachen oder bestimmten Worten der Wesenheit nach ereignet, widerstrebt der Natur eines Sakramentes.

§. 240.

Der Ausspender derselben.

Der Ausspender derselben kann zum wenigsten in Anbetracht jener Sakramenten, deren unumgängliche Nothwendigkeit oder Natur keine Ausnahme fordern, der Mensch und zwar derjenige seyn, der

an der geistlichen Gewalt der Vergebung und Vorbehalt der Sünden (Joh. 20, 23.) Theil nimmt. Nämlich Gott hat nicht alle, sondern nur etliche zu Hirten und Lehrern verordnet (Eph. 4, 11.).

Von Seiten dieser Ausspender der Sakramenten werden einige Bedingnisse theils zur Giltigkeit des Sakraments, theils auch nur dazu erfordert, damit das Sakrament ohne Sünde ausgespendet werde.

Zur Gültigkeit des Sakraments gehöret die Endabsicht des Ausspenders, das zu thun, was die Kirche nach der Einsetzung Christi zu thun verlanget, oder was sie selbst thut. Nur kömmt es darauf an, ob und wenn jemand die Absicht habe, dasjenige zu thun, was die Kirche will.

Nun läßt sichs zuversichtlich bestimmen, daß derjenige die gesagte Absicht hat, der die äusserliche Handlung, in welcher die Ausspendung des Sakraments bestehet, so ernsthaft vornimmt, daß man gar keine vernünftige Ursache zu zweifeln hat, ob er das, was er unternimmt, nach der Vorschrift der Einsetzung jener Handlung unternehmen, folglich ob er das, was die Kirche will, thun wolle. Denn ein jeder, der eine zu einem besondern Endzwecke bestimmte Handlung willkührlich, ernsthaft, das ist, ohne die durch Merkmale eines Scherzes oder Spottes geäusserte Absicht jenen Endzweck zu vereiteln oder zu verläugnen, verrichtet, hat schon gewiß auch den Willen oder die Endabsicht, diejenige Handlung so zu verrichten, wie es die Natur derselben erfordert. Oder kann man vielleicht eine Handlung, die man nach einer Vorschrift aus Willkühr unternimmt, und mit Anwendung eines Fleisses verrichtet, vielleicht unternehmen oder verrichten, ohne den Willen oder die Endabsicht zu haben, diese Handlung zu unternehmen, zu verrichten?

Es macht nichts zur Sache, daß man sich seiner Endabsicht nicht bewußt ist. Denn man kann immer noch eine wirkliche Meinung, oder Endabsicht haben, dasjenige zu thun, was die Kirche zu thun verordnet, wenn man sich auch nicht erinnert, daß man diese Endabsicht habe. Die Verschiedenheit der Verrichtungen, die bey der Ausspendung eines Sakraments vorkommen; die Achtsamkeit, um alles nach Gebühr zu verrichten; die von der Kirche vorgeschriebene, das Gemüth zu Gott hinrichtende Gebethe machen das Bewußtseyn über unsre Endabsicht moralisch unmöglich. Man kann also zur Ausspendung eines Sakraments keine Endabsicht fordern, der man sich immer bewußt ist.

In dem menschlichen Willen giebt es auch keine Endabsicht, die in demselben nicht wirklich zugegen wäre. Wie könnte eine Endabsicht in dem Willen nur durch eine Kraft zugegen, oder nur virtuelle seyn, wenn alles, was in dem Willen ist, schon eine wirkliche Uebung des Willens, und nicht eine von einer vorher vorhandenen Uebung entstandenen Kraft seyn kann? Die vorgegangenen Uebungen lassen in der Seele eine Fertigkeit, die nämlichen Uebungen wieder vorzunehmen, zurück; aber eine vergangene Uebung kann durch keine Kraft in der Seele, oder in dem Willen bleiben. Man will also durch die virtuelle Endabsicht, die zur Ausspendung der Sakramenten, nach aller Meinung zureichend ist, vielleicht nichts anders andeuten, als die Endabsicht, die wirklich in dem Willen zugegen ist, obschon man sich derselben nicht bewußt wäre.

Noch weniger kann aber zu dem gegenwärtigen Geschäfte eine Endabsicht, die schon aus dem Gemüthe vergangen wäre, zulänglich seyn. Doch muß man, meines Erachtens nicht gleich vermeinen, daß die Endabsicht die Ausspendung eines Sakraments vorzunehmen, aus dem Gemüthe verschwunden sey, wenn man sich vielleicht

dieser Endabsicht nicht bewußt ist, und wenn man doch immer die ernsthafte Entschlossenheit hat, jenes thun zu wollen, was in der gegenwärtigen Lage der Umstände die Kirche, zur Ausspendung eines Sakraments, zu thun verlanget.

Was von Seiten des Ausspenders erfordert wird, damit das Sakrament nicht nur gültig, sondern auch ohne alle Verunehrung ausgespendet werde, bestehet darinn, daß er ein von allen schweren Sünden entledigtes Gewissen habe. Dieß fordert der trident. Kirchenrath ausdrücklich in Rücksicht auf die Verrichtung des Meßopfers (13. Sitz. 11. Kan.); allein die Heiligkeit des uns heiligmachenden Geheimnisses fordert dieß, aus einer Aehnlichkeit, in Rücksicht auf alle Sakramenten. Dieß läßt sich von jenem ebenfalls behaupten, die zur Ausspendung eines Sakraments keine Weihe empfiengen, z. B. von den Laien, die in Abgang des Priesters taufen. Eine dringende Noth verdrengt keine Ausnahme.

Eben dieser Gnadenstand wird in denjenigen erfordert, welche ein Sakrament empfangen, welches nicht unmittelbar wirket, sondern nur dieselbe verstärket, und welches deswegen ein **Sakrament der Lebenden** genannt wird, weil die Gnade, die es voraussetzet, das Leben der Seele ausmachet. Uebrigens erfordern sowohl die Sakramente der Lebendigen, als auch jene, die den Gnadenstand erst mittheilen, und deswegen die Sakramente **der Todten** genannt werden, gewisse Bedingnisse, die bey jedwedem Sakramente selbst vorzutragen sind.

§. 241.

Die Wirkung der Sakramente.

Die Sakramente sind zu unsrer Heiligung eingesetzet (§. 237.). Sie würden aber zu diesem Endzwecke unwirksame und unzulängliche Mittel seyn, wenn sie in uns die Gnade, durch welche wir zu Kindern Gottes geheiliget werden (§. 54.) nicht hervorbrächten, oder zu dem Wachsthume derselben nichts beytrügen. Was also die Sakramente wirken, ist hauptsächlich die heiligmachende Gnade, oder, wenn der Mensch mit dieser begabt ist, die Verstärkung derselben.

Doch ertheilen die Sakramente auch eine sogenannte sakramentalische, oder einem jedweden Sakramente eigene Gnade, welche, als gewisse Verstandserleuchtungen und Willensregungen, jenen mitgetheilet werden, welche die Sakramente in der erforderlichen Gemüthsverfassung empfangen, um einen Endzweck, worauf ein Sakrament abzielet, zu erreichen.

Nebst der Gnade, die überhaupt im jedweden Sakramente entweder empfangen oder verstärket wird, drücken auch einige Sakramente ein besonderes Merkmal in die Seele ein, wodurch die, welche diese Sakramenten empfangen, von jenen, die selbe nicht empfangen haben, allezeit ausgezeichnet werden.

Diese Wirkungen bringen die Sakramenten Kraft ihrer Einsetzung hervor, so daß dazu die Frömmigkeit, oder das Verdienst des Ausspenders keinen Einfluß hat (Conc. trid. Sess. 7. can. 8.). Obschon übrigens eine der Würde dieser Geheimnisse gebührende Vorbereitung zur Erreichung besonderer sakramentalischer Gnaden, oder

euch zur Verstärkung der heiligmachenden Gnade vieles beytragen kann.

Zweytes Hauptstück.

Von der Taufe.

§. 242.

Der Begriff.

Unter der Benennung der Taufe versteht man das erste und nothwendigste Sakrament, in welchem durch die Abwaschung des Leibes mit Wasser, und durch die Beysetzung der Worte, die J. Christus vorgeschrieben hat, der Mensch, der es empfängt, von der Erbsünde und andern Sünden, die er begangen hat, innerlich gereiniget, geheiliget, und als ein lebendiges Glied mit dem Leibe des Erlösers, das ist, mit der Kirche, als deren Oberhaupt er ist, vereiniget wird.

Diese Natur der Taufe bestätiget die heilige Schrift am deutlichsten. Denn da heißt es: **Wenn jemand in dem Wasser und heiligen Geiste nicht wiedergebohren wird, so kann er nicht eingehen in das Reich der Himmel** (Joh. 3, 5.). **Unterweiset alle Völker, und taufet sie u. s. w.** (Matth. 28, 19.).

Nebst dieser Taufe, die vermittelst der Abwaschung geschieht, wird auch das Verlangen die Taufe zu empfangen, oder die **Begierdstaufe**; dann auch die Begierde, den Martyrtod um die Liebe des Glaubens zu leiden, oder die **Bluttaufe** zugelassen.

Die

Die Begierdstaufe beruhet hauptsächlich in jener Liebe, durch welche man das liebenswürdigste Gut vorzüglich, oder über alles liebt (§. 153.). Denn diese Liebe enthält den ernsthaften Willen alles zu thun, was Gott von uns verlanget (§. 155.), und auf solche Art auch die Begierde die Taufe zu empfangen. Denn gleichwie Gott, sagt der heilige Augustinus, den guten Willen in den Kindern ersetzet: so ersetzet er das Sakrament bey den Erwachsenen, wenn sie nicht aus Hoffart und Verachtung die Taufe zu empfangen verhindert werden.

Und wenn dieß eine der Gesinnung der Kirche angemessene Wahrheit ist, warum schließt du einen jeden von dem Himmel aus, der zwar die Taufe deswegen nicht empfängt, weil ihm ein gewisser Nebel die Einsicht der Merkmale einer seligmachenden Offenbarung verdunkelt, der aber vielleicht die Liebe des Vorzugs zu dem liebenswürdigsten Wesen, und also gewiß auch das heisse Verlangen nach jenen Mitteln hat, durch die man zu dem Unendlichen gelangen kann, obschon er diese Mittel noch verkennet?

Welch ein wirksames Mittel zur Erreichung des glückseligsten Endzweckes ist wohl nicht die Liebe des Vorzugs zu dem Liebenswürdigsten, wenn man diese Liebe so oft als man kann, erwecket (§. 157.); Da diese Liebe, wenn sie in dringenden Umständen erwecket wird, von solcher Wirkungskraft ist, daß sie jenen Ausspruch des Heilands mildert: **Wenn jemand in dem Wasser und heiligem Geist nicht wiedergebohren wird, so kann er nicht eingehen in das Reich der Himmel** (Joh. 3, 5.). Und wenn schon die aus der Betrachtung des allerhöchsten Gutes in dem Herzen des Vernünftigen entspringt, auf die gedachte Art wirksam ist, um wie viel mehr wird den Gläubigen jene Liebe, die ihm in der Taufe eingeflösset wird, mit seinem gütigsten Urheber und gewünschten Endzwecke vereinigen?

§. 243.

Die Materie der Taufe.

Die entfernte Materie der Taufe ist das wahre, natürliche Wasser, und dieß nach der Schrift selbst: Wenn jemand in dem Wasser und heiligen Geist nicht wiedergebohren wird u. s. w. (Joh. 3, 5). Dieß bestimmt eben der trident. Kirchenrath (Sess. 7. can. 7.). Die nächste Materie dieses Sakraments besteht in der Abwaschung mit dem wahren, natürlichen Wasser.

Diese Abwaschung kann aber geschehen 1) durch die Eintauchung des Täuflings in das Wasser, wie in der griechischen; 2) durch die Aufgießung des Wassers, wie in der lateinischen Kirche; 3) durch die Bespritzung, dergleichen Taufart nach einiger Theologen Meinung bediente sich der h. Petrus, da er in einem Tage gegen die drey Tausende taufte (Apostelg. 2, 41.).

In Anbetracht der entfernten Materie ist die Taufe gültig, wenn sie mit was immer für einem natürlichen Wasser geschieht, obschon es immer ein Verbrechen ist, wenn man sich, ausser dem Nothfalle, eines andern, als desjenigen Wassers bedienet, welches zu diesem Endzwecke besonders geweihet wird. Doch ist die Taufe für ungültig zu erachten, wenn sie vermittelst eines flüssigen Körpers, der von der Natur des Wassers gänzlich abweichet, angebracht wird. Zweifelhaft aber, und also unter einer Bedingniß zu wiederholen wäre diejenige Taufe, in welcher man sich eines dergleichen flüssigen Körpers bediente, der zwar meistens aus natürlichen Wasser besteht, der aber mit einem fremden Körper so versetzet ist, daß die Natur des Wassers eine merkliche Veränderung angenommen hat, z. B. Lauge, Bier.

Vermög der Anwendung der Materie ist die Taufe als ungültig anzuerkennen, wenn durch das Wasser nur das Gewand, die Haare berührt werden. Vielweniger kann jener getauft genannt werden, auf dessen Körper nur einige Tropfen Wasser fielen. Letzlich soll die Abwaschung auf dem Haupte geschehen, als in welchem sich alle Kraft der Seele sammeln. Deswegen verliert die Taufe ihre Gültigkeit, wenn nur die Hand, oder der Fuß abgewaschen wird. Die Ritualien verordnen, daß eine auf diese Art in der Noth ertheilte Taufe unter einer Bedingniß zu wiederholen sey.

§. 244.

Die Form der Taufe

Oder die Worte, durch welche die Abwaschung des Täuflings zu einem Gnadenmittel bestimmet wird, sind nach der Lehre des Erlösers folgende: **Ich taufe dich im Namen Gottes des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes** (Matth. 28, 19.). Es müssen also darinn drey Stücke vorkommen; 1) Die Handlung der Taufe durch jenes: **ich taufe dich**; oder nach der Form der Griechen: **Der Diener des Herrn werde getauft**; 2) Die Einigkeit der göttlichen Natur durch jenes: **im Namen Gottes**; 3) die Dreyfaltigkeit der göttlichen Personen: **des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes.**

Die Taufe ist also für ungültig zu erachten, wenn von den drey genannten Stücken ein einziges nicht ausgesprochen wird, z. B. wenn gesagt würde: **in denen Namen, in Christi Namen; im Namen der heiligen Dreyfaltigkeit**; oder wenn das: **ich taufe dich**, oder die Handlungsandeutung ausgelassen würde. Und dieß

ist

ist zwar nach den Kirchenversammlungen zu Laodicea, Arelat, Nicea und Konstantinopel als sicher anzunehmen. Man hat sich aber hierinnfalls allemal an einen unstreitig richtigen, und nie an einen streitigen Ausdruck zu binden. Wenn es also auch in der Schrift heißt: daß sich Männer und Weiber im Namen Jesu Christi taufen ließen (Apostelg. 8, 12.); so bedeutet dieses nichts anderes, als sie seyen auf das Ansehen, oder um die Religion J. Christi getaufet worden.

§. 245.

Der Ausspender dieses Sakraments.

Dieser ist von Amtswegen der Priester (Eug. IV. in Conc. Flor.). Doch im Nothfalle auch der Diakon, oder ein Lay, auch eine Weibsperson. Diese mögen getaufet, oder nicht getaufet seyn, wenn sie nur diese Handlung nach der Gesinnung der Kirche vornehmen können und wollen.

Auch ausser dem Nothfalle ist der Diakon, doch mit besonderer Gutheissung des ordentlichen Priesters, in dessen Kirchspiele die Taufe vorzunehmen ist, ein feyerlicher und eigentlicher Ausspender dieses Sakraments; weil ihm die Gewalt zu taufen in der Weise mitgetheilet wird. Uebrigens wäre in der Abwesenheit eines Priesters oder des Diakons, rechtswegen der Unterdiakon, und nach diesem jedweder Klerikus vor andern zur Ausspendung dieses Sakraments auszuwählen; doch ist es auch nichts ungebührliches, wenn derjenige aus den Anwesenden die Taufe ausspendet, der vor andern zu dieser Religionsverrichtung, vielleicht schon aus einiger Uebung der tauglichste ist.

§. 246.

§. 246.

Wer die Taufe empfangen könne.

Es wird in der Schrift ohne Rücksicht auf je einen Menschen gesagt: **Wer nicht aus dem Wasser und aus dem heiligen Geiste wiedergebohren wird, kann in das Himmelreich nicht eingehen** (Joh. 3, 5.). **Und: Gehet hin, lehret alle Völker, und taufet sie** (Matth. 28, 19.). So wird nun von der Fähigkeit die Wohlthat der geistlichen Wiedergeburt niemand ausgeschlossen.

Die Worte: **Lehret alle Völker**, die den Worten: **Und taufet sie**, vorausgehen, können zu keiner Folge dienen, daß nur jene, die eines Unterrichts fähig sind, die Taufe empfangen sollen; denn auf solche Art wären die Kinder, die keines Unterrichts fähig sind, von dem Himmel ausgeschlossen, da doch der Herr Jesus ausdrücklich saget: **Lasset die kleinen Kinder, und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich** (Matth. 19, 14.).

Da gebohrne Wahnwitzige, Stumme und Taube wegen der ähnlichen Unfähigkeit des Unterrichts denen Kindern zugesellet werden können, so sind auch diese von jener Wohlthat nicht auszuschliessen. Auch jene sind zur Taufe nicht unfähig, denen es erst mit der Zeit des reifen Alters an dem Gebrauche der Vernunft mangelt, obschon sie zuvor kein Anzeichen eines Verlangens nach der Tauf geäussert hätten. Der heil Augustin sagt (L. 7. de conjug. adult. c. 26.): es sey genug, wenn man Ursache hat, dieses Verlangen zu vermuthen; und es sey immer besser dem die Taufe zu ertheilen, der auch den Willen sie zu empfangen nicht gehabt; als es übel wäre, sie demjenigen abzuschlagen, der den Willen dazu gehabt hätte.

Und

Und da auch einer jedweden belebten Leibesfrucht schon die Erbsünde anklebt, so ist es nicht zu läugnen, daß auch selbe in jenem Vorfalle getaufet werden könne, wenn sie sich der Geburt nähert, und doch keine Hoffnung anscheint, daß sie lebendig gebohren würde. Die Einwendung, jener könne nicht wiedergebohren werden, der noch nicht gebohren ist, gilt nichts; denn es kann eine Frucht schon gebohren seyn, obschon sie noch nicht an das Tagelicht gebracht worden ist. So heißt es selbst von dem noch nicht zur Welt gebohrnen Erlöser: Was in ihr erzeuget (gebohren, natum est) ist, das kömmt von dem heiligen Geiste her (Matth. 1, 20.).

Sollte ja eine Leibesfrucht durch Ausartung der Natur nicht völlig der Gestalt eines Menschen nahe kommen, so ist ebenfalls für die Taufe derselben zu sorgen; weil doch immer von dem Menschen ein Mensch, fast wie von einem vernunftlosen Thiere einer bestimmten Gattung auch die Frucht der nämlichen Gattung zu erwarten ist.

Der Eifer der christlichen Religion durch das Taufen der Kinder, die von ungläubigen Eltern gebohren sind, wäre ohne Einwilligung der Eltern ein Unternehmen wider das Naturgesetz, als nach welchem die Kinder unter der Herrschaft ihrer Eltern sind, bis sie zum Gebrauche der Vernunft gelangen. Der heilige Thomas misbilliget auch jenen Eifer wegen der Gefahr, die immer unterwaltet, daß dergleichen Kinder aus der natürlichen Neigung zu den Eltern, bald und leicht zu dem Unglauben wieder abfallen würden.

Was in dem erwachsenen Täufling zur würdigen Empfangung der Taufe erfordert werde, läßt sich, nach dem trid. Kirchenrath (6. Sitz. 6. H.) auf folgende Stücke einschränken: 1) auf den Glauben der vornehmsten Glaubensgeheimnisse, und das aufrichtige Verlangen sich in

dem

dem andern zu unterrichten; 2) auf das Hoffen und Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit; 3) auf den Anfang der Liebe zu Gott, als der Quelle aller Gerechtigkeit (Et Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt); 4) auf die Reue und Verabscheuung der Sünde, als welche von dem Kirchenrath für die Busse, die vor der Beicht auszuüben ist, gehalten wird; 5) auf den Vorsatz ein neues Leben zu führen.

§. 247.

Die Wirkungen der Taufe

Sind zwar mannigfältig; doch lassen sie sich meistens auf diese dreye zurückführen: 1) Die Auslöschung der Erb- als auch jedweder wirklichen Sünde nach jenem: So stehet nun jenen keine Verdammniß bevor, die in Christo Jesu sind Röm. 8, 1. 2.) Die Heiligung durch die heiligmachende Gnade. Ihr seyd aber durch den Namen unsres Herrn J. C. und durch dem Geist unsres Gottes abgewaschen, ihr seyd geheiliget und gerechtfertiget 1. Cor. 6, 11. 8) Die Aufnahme zu einem Glied des sittlichen Leibes Christi, oder der Kirche, und hiemit auch die Fähigkeit andere Sakramenten zu empfangen. Denn wir alle sind durch einen Geist zu einem Leibe getaufet worden 1. Cor. 12, 13.

Zu der letzt erwähnten Wirkung der Taufe gehöret auch das unauslöschliche Merkmaal, durch welches jedweder Getaufte von einem Ungetauften ausgezeichnet wird. Sonst wäre keine Ursache, warum der Ungetaufte nicht eben so, wie der Getaufte zu dem gesagten Leibe gehörte.

Die

Die heiligmachende Gnade, die in der Taufe mitgetheilet wird, macht uns zu Kindern Gottes (§. 54.) Man kann nun die Taufe mit Recht eine Wiedergeburt nennen; obschon diese noch nicht so vollkommen ist, wie jene, der die Schrift erwähnet: In der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit sitzen wird. Matth. 19, 28.

Wiewohl aber die Taufe die Erbsünde sowohl, als die wirklichen Sünden, deren vielleicht der erwachsene Täufling schuldig wäre, austilget, so zwar daß ein Neugetaufter, wenn er, ehe er neue Sünden begienge, stürbe, unfehlbar die Seligkeit erhalten würde (Eug. IV. in Dec. ad Arm.); nichtsdestoweniger nimmt die Taufe jene unglückseligen Uebel, die aus der Sünde entspringen, nicht weg. Die beträchtlichste dieser Folgen ist die Begierlichkeit, oder die Liebe zu dem Geschöpfen, oder zu sich selbst, ohne Rücksicht auf den Urheber (§. 165.).

Doch weit entfernt, daß diese Begierlichkeit ohne unsre Einwilligung Sünde wäre, ist sie vielmehr für diejenigen, die ihr durch die Gnade Jesu Christi ernsthaft widerstehen, eine gewünschte Gelegenheit sich die Belohnungskrone zu erwerben (Conc. trid. Sess. 5. c. 5.). Wenn also die Begierlichkeit von dem heiligen Paulus Sünde genannt wird, so geschieht es nur, weil sie von der Sünde kömmt, und zur Sünde verleitet. Wie kann man aber auch wünschen, daß durch die Taufe die Begierlichkeit aufhören soll, da durch die Befreyung von der Begierlichkeit die Macht der Gnade Jesu Christi nicht so sichtbar würde, wenn diese Geneigtheit zu allem moralischen Uebel nicht zu bekämpfen wäre; da durch diese Befreyung selbst der Glaube nicht bestehen würde, und da hernach die meisten, wenn nicht alle Menschen, sich mehr und mehr verlangen, von diesem Uebel befreyet zu seyn, als aus

ächter Liebe zu dem Allmächtigen, zur christlichen Religion bekännten?

§. 248.

Nothwendige Sorge für die Erhaltung der Taufgnade.

Wenn der Mensch durch die heiligmachende Gnade in der Taufe von Gott an Kindesstatt angenommen wird (vorherg. §.); so ist gewiß die Sorge für die Erhaltung dieser Gnade desto nothwendiger, je höher jene unendliche Liebe Gottes zu schätzen ist, die uns der geliebte Jünger betrachten heißt: Sehet, was für eine Liebe der Vater uns gegeben hat, daß wir Gottes Kinder genennet werden, und sind 1. Joh. 3, 1. (§. 54.). Daher ermahnet die Kirche den Täufling zu Ende der Taufceremonien recht mütterlich: Bewahre deine Taufe (Custodi baptismum tuum.)

Zur Erhaltung dieser Taufgnade dienet nicht nur als ein Beweggrund, sondern auch als ein geschicktes Mittel, die Betrachtung der

1) Grösse dieser Gnade, gegen welche die Güter, denen die Begierlichkeit nachhängt, für ein Nichts zu erachten sind. Was sind wohl die vergänglichen, flüchtigen Güter, die von unsrer Begierlichkeit nicht als Mittel zu unsrer wahren Glückseligkeit, sondern als der Endzweck unsrer Wünsche selbst gewählet werden, die man mit Kummer sucht, mit Sorgen besitzt, mit Unlust verliert; wenn man sie mit dem Schatze der Unschuld oder Gnade vergleicht, durch welche man den Anspruch auf Gottesfreundschaft, und ein Recht von unfehlbarer Wirkung zum Himmelreiche erhält? Jene können unser Elend nicht heilen (diese überschüttet uns

mit allen Arten vom Guten, besonders mit jenen süssesten Herzensempfindungen gegen unsern liebenswürdigsten Urheber, die schon einen Theil unserer zeitlichen Glückseligkeit ausmachen, und schon der angenehmste Vorgeschmack himmlischer Vergnügungen sind (§. 9.).

2) Des höchsten Elendes, oder elendesten Zustandes, wenn man diese Gnade verliert. Nur dieser Zustand ist allein jener, den man für ein wahres Uebel ansehen muß (Ebendas.) Alle übrige Uebel, die man denken kann, sind, gegen die Sünde, die uns der Freundschaft des Allgütigsten beraubt, nur leeres Schattenbild. Die andern Uebel, wenn sie doch Uebel seyn sollen (Ebenda.), haben für jenen, der sie mit Ergebung in den Willen des höchsten Wesens erträgt, einen freudigen Ausgang. Der Ausgang der Sünde aber ist unser Untergang, die traurigste Abweichung von unsrem zeitlichen und ewigen Wohl. Welch niedriger Gedanke ist es für einen Vernünftigen, statt des himmlischen Trostes, ein Freund, ein Sohn seines Urhebers seyn zu können, sich als einen aufgelegten Feind der Gottheit, und Störer seiner wahren Ruhe (§. 43.) verurtheilen, verabscheuen müssen.

3) Der Schwierigkeit in den Gnadenstand zurücke zukehren, nicht zwar von Seiten des Bußsakraments, sondern in Anbetracht der Ueberwindung der durch die Sünde befriedigten, und, weil unsere Leidenschaften durch ihre Befriedigung heftiger werden, hiemit verstärkten Begierlichkeit.

Gleichwie aber nach dem gegenwärtigen Satze die Erwachsene die Taufgnade sorgsamst bewahren sollen: so ist es auch sowohl für die Eltern, als für die Taufpathen, die, nach der Lehre des heil. Augustins (Serm. 168. de Suppositiis), sich bey Gott für die Leitung der Getauften zum Seelenheil, als Bürger darstellen,

eine

eine Verbindlichkeit, für die Getauften, als für wahre Kinder Gottes, zu sorgen, damit sie nicht, durch ihre Nachlässigkeit, die Taufgnade, die Unschuld, derselben zu Grund gehen lassen. Sie begiengen durch ihre Fahrläßigkeit einen schrecklichen Kindermord, weil sie denselben das ewige Leben raubten.

Um dieß zu befolgen haben sich die christlichen Eltern vorzustellen, daß es Schande sey, alle Sorge anwenden, damit die Kinder zu Wissenschaften und andern Geschäfften gebildet werden, und doch nicht bedacht seyn, damit sich dieselben zur Tugend gewöhnen. Hierüber schreibt der heil. Johannes Chrysostomus folgendes: „Die Kinder werden aus keiner andern Ursache boshaft und verkehrt, als weil die Eltern gegen die Bequemlichkeiten des gegenwärtigen Lebens toll thun. Denn weil sie nur auf dieselbe ihre Aufmerksamkeit verwenden, und nichts Vorzüglicheres, als dieselben erachten; so werden sie gezwungen ihre eigene Seele und jene ihrer Kinder zu vernachläßigen. — — Und wollte Gott, es wäre nur dieses zu bedauern, daß die Eltern den Kindern keinen ersprießlichen Rath ertheilten: so wäre das Uebel noch nicht so groß; aber itzt verleitet ihr sie gar zu dem Gegentheile. Du wirst kaum vernehmen, daß die Eltern ihren Söhnen, wenn sie diese zur Erlernung der Wissenschaften ermahnen, etwas anderes vortragen, als dergleichen Worte: Dieser, oder jener, von niedriger Geburt, erlernte die Wohlredenheit, und erhielte dadurch die höchsten obrigkeitlichen Aemter, er erwarb sich die ansehnlichsten Reichthümer, nahm sich eine reiche Frau, bauete sich prächtige Wohnungen, er ist bey allem in Ansehen und glänzt von Herrlichkeit. — Ein andrer zeigt wieder auf einen anderen, und alle zeigen nur hin auf jene, die auf Erden angesehen sind: derjenigen, die im Himmel sind, geschieht nie eine Meldung. (l. 3. adv. oppugn. v. M.). „

§. 249.

Verpflichtung der Getauften, oder das Taufgelübd.

Man erhält in der Taufe ausserordentliche Gnaden, (§. 247.) deren Mittheilung doch immer eine Verbindlichkeit auferleget; **denn von einem jedweden, dem viel ist gegeben worden, wird man auch viel fordern** Luk. 12, 48. Man macht auch in der Taufe besondere Versprechungen, welche, weil sie sich auf die Erreichung unsres glückseligsten Endzweckes beziehen, allezeit zu halten sind. Aus der Empfangung der Taufe entsteht nun eine Verbindlichkeit, die man das Taufgelübd nennt, und die besonders in diesem Hauptpunkt beruhet, daß man nach der Taufe ein neues, das ist, der angebohrn n Begierlichkeit entgegengesetztes Leben führe. Paulus deutet dieß ausdrücklich an, da er sagt: **Wir sind mit ihm durch die Taufe zu dem Tode begraben, auf daß gleichwie Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters auferstanden ist, wir eben in einem neuen Leben wandeln.** Röm. 6, 4.

Der heilige Thomas nennt diese Verbindlichkeit ein **Gelübd** (2. 2. q. 47. art. 2. ad 1.); der heilige Augustinus **das grösste Gelübd.** In der That ist es aber auch ein Gelübd, welches von den sonst bekannten Gelübden (§. 64.) diesen Vorzug erhält, daß alle Vernünftige, denen nur sonst die Göttlichkeit der geoffenbarten Religion bewährt ist, sich jener Verbindlichkeit unterwerfen wollen, welche mit der Würde eines Sohnes des lebendigen Gottes verknüpfet ist, und welche, als das wirksamste Mittel zur Erreichung des einzig gesuchten letzten Endzweckes, unsrer Glückseligkeit dienet.

Der

Der trid. Kirchenrath hat den Satz verworfen, daß die Getauften, wenn sie erwachsen, und nicht selbst wollen, zu einem christlichen Leben nicht anzuhalten sind (sess. 7. c. 14.). Da muß ja doch eine Verbindlichkeit, ein seiner Taufe entsprechendes Leben zu führen, vorhanden seyn. Nämlich der Völkerlehrer bezeuget einem jedweden Menschen, der sich beschneiden läßt, daß er schuldig sey, das ganze Gesetz zu halten (Gal. 5, 3.): und der Getaufte sollte keine Verbindlichkeit auf sich nehmen, jenes, was die Taufe mit sich bringt, zu erfüllen?

Worin aber meistentheils der neue Lebenswandel des Getauften bestehe, erhellt aus jenen Worten des Völkerlehrers: Ihr alle, die ihr in Christo getauft seyd, habet Christum angezogen (Gal. 3, 27.), das ist, nach der Auslegung des heiligen Chrysostomus über diese Stelle: alle Getaufte sind gleichsam in Christum umgestaltet worden, so zwar, daß Christus aus dem Gesichte, aus den Gebärden, aus dem ganzen Betragen der Getauften hervorleuchten soll.

Das Versprechen, das man in der Taufe Gott angelobet, besteht darinn, daß man dem Teufel, seiner Pracht und seinen Werken entsage. Dieß Versprechen ist überhaupt schon in der Verbindlichkeit ein neues Leben zu führen enthalten. Denn wer ein neues, der Begierlichkeit entgegen gesetztes Leben führet, entsagt gewiß schon allem demjenigen, was ihn nur immer zur Befriedigung der Begierlichkeit verleiten, hiemit auch denjenigen Stücken, worauf sich dieß Versprechen beziehet.

„ Die Pracht des Teufels was sollte dieses wohl diese, nach der christlichen Philosophie seyn ? „ Man kann mit H. Nicole antworten. Alles, was dem Menschen durch einen falschen Schein von Grösse und Hoheit schmeichelt.„ Man kann dieses alles als Lumpen vergleichen, womit der Satan den Menschen bekleidet, nachdem er ihm durch die Sünde den unvergleichlichen Schmuck der Unschuld ausgezogen hat. — Es ist uns geboten, zum wenigsten im Herzen darauf (auf alle äusserliche Pracht) Verzicht zu thun, und sogar allen äusserlichen Glanz, den Gründe der Gerechtigkeit und Liebe nicht unumgänzlich nothwendig machen, abzuschneiden. „

Selbst die sich überlassene Philosophie sagt es uns, daß alle jene Dinge, die zur Befriedigung des Herzens nichts beytragen, nicht als unser letzter Endzweck, sondern nur als ein bisweilen erforderliches Mittel zu unsrer glückseligen Bestimmung anzusehen sind. Sollte die christliche Philosophie in dem hier vorkommenden Punkt, worauf sich ebenfalls unser Verlangen nach dem Besitze des höchsten Gutes gründet (§. 164.), uns etwas Vernunftwidriges empfehlen ?

Zur Vollziehung der Verbindlichkeit, die man in der Taufe auf sich nimmt, ist gewiß die Erneuerung dieses Taufgelübdes, die man in dem reifen Alter, zum wenigsten des Jahres einmal vornimmt, ein geschicktes Mittel. Denn es ist gewiß vortheilhaft, unsre Pflichten und unser Gott angelobtes Versprechen, als welche durch die sinnliche Gegenstände und unsern Hang zum moralischen Bösen bald in Vergessenheit gerathen, immer in das Gedächtniß zurückrufen, und aufs neue dem Herzen eindrücken, damit man zu ihrer Befolgung aufgemuntert werde.

„ Die ganze griechische Kirche, sagt H. Nicole, feyerte ihn (den Festtag, an welchem man die Taufgelübde erneuerte) unter dem Titel: das Fest der heiligen Lichter, wie man aus dem heil. Gregor von Nazianz sieht. Die ältern Ritualen der römischen Kirche thun Meldung davon; und der H. Karolus, der ihn zu Meiland in seinem sechsten Kirchenrathe erneuert hat erinnerte die Seelsorger, daß sie alle Christen emsig ermahnen sollen, alle Jahre den Tag ihrer Taufe zu feyern. Der heil. Bernhard behauptet sogar, die Kirchweihen seyen hauptsächlich deswegen eingesetzet, um daran die Einweihung der geistlichen Tempel, welche in der Taufe Gott geschieht, zu feyern, und jene Feyerlichkeit sey nur ein Vorbild des Tages, an welchem es Gott gefallen hat, uns zu seinem Dienste zu berufen, und von unsern Herzen, als seinen Tempeln, Besitz zu nehmen.

Drittes Hauptstück

Von der Firmung.

§. 250.

Die Natur dieses Sakraments

Beruhet in einer göttlichen Stärkung des Gläubigen zur Befolgung der Verbindlichkeit, die er in der Taufe auf sich nimmt (vorherg. §.). Man nennet die Firmung ein Sakrament, in welchem der Christ durch die Auflegung der Hände und durch die Salbung mit Chrisam unter gewissen Worten

zur Befolgung und Bekenntniß des Glaubens gestärket wird.

Dieß lehret die ganze Kirchentradition und der trid. Kirchenrath bestätiget es neuerdings (Sess. 7. can. 1. de Confirm.). Die Einsetzung dieses Sakraments ist dem als vorgegangen, da Christus den Aposteln versprach, daß sie von oben herab mit Stärke sollten ausgerüstet und mit dem heiligen Geiste getaufet werden. Weil aber die Kirche, die von den Aposteln vorgestellet ward, nie aufhören sollte; so läßt sich vernünftiger massen voraussetzen, daß der gütigste Stifter der Kirche auch den Aposteln befahl, daß sie den heiligen Geist, den sie würden empfangen haben, auch jenen mittheilen sollten, welche, durch die Annahme der Taufe, Mitglieder der Kirche würden. So weiß man aus der Geschichte der Apostel, daß Petrus und Johannes nach Samarien geschicket waren, um denenjenigen, die Philippus getaufet hatte, den heiligen Geist mitzutheilen (8, 14. u. 15.).

§. 251.

Der ordentliche Ausspender dieses Sakraments

Ist, nach der Entscheidung des trid. Kirchenraths (Sess. 7. can. 3. de confirm.) allein der Bischof. Dieß nimmt auch der heil. Augustin aus der erwähnten Stelle der Apostelgeschichte ab (l. 15. de Trin. c. 26.). Denn warum gab nicht Philippus den Getauften den heiligen Geist, sondern ließ erst deswegen die zween Apostel von Jerusalem nach Samarien reisen?

In der griechischen Kirche ertheilen auch die Priester die Firmung. Und doch ist jene Kirche mit der römi-

römischen in dem Kircheurath zu Florenz vereiniget. Es ist daher zuzulassen, daß die Priester aufferordentliche Ausspender dieses Sakraments seyn können.

§. 252.

Wer dieß Sakrament empfangen solle.

Der Gläubige oder Getaufte wird durch die Firmung in der Befolgung und Bekenntniß seines Christenthumes gestärket (§. 250.): so ist es nun auch für den Gläubigen oder Getauften eine Verbindlichkeit dieß heilsamste Mittel, durch welches er in dem Christenthume gestärket wird, sich zu Nutzen zu machen, oder dieß Sakrament zu empfangen

Doch weil man erst durch die Taufe ein Glied der Kirche wird, und eben deswegen eine moralische Fähigkeit zu den Sakramenten, die für die Glieder der Kirche eingesetzet sind, erhält; so ist auch nur der Getaufte fähig, dieses Sakrament zu empfangen.

Für einen jedweden aber ist dieß Sakrament zur Erreichung des Heils (necessitate medii) nicht nothwendig. Man erhält schon durch die Taufe, als ein Sohn Gottes, das Recht zum Himmel, wie Paulus schreibt: **Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes** Röm. 8, 17. Doch ist dieses Sakrament vermög seiner Einsetzung und vermög des göttlichen Gebotes so nothwendig, daß man es nicht vernachlässigen darf. Denn es war nicht nur den Aposteln, sondern für andere Umstände auch allen Gläubigen gesagt: **Ihr aber sollet in der Stadt bleiben, bis ihr mit der Kraft von oben herab erfüllet werdet** Luk. 24, 49. Daß aber alle Gläubige diese göttliche Kraft zu erwarten haben, läßt sich aus jener

Sorgfalt abnehmen, mit welcher die Apostel, die zu Jerusalem waren, Petrum und Johannem nach Samarien schickten, um aldort den Getauften den heiligen Geist zu ertheilen (Apostelst. 8, 14. u. 15.). Mit der nämlichen Sorgfalt verordnete auch die Kirche in verschiednen Kirchenversammlungen, daß die Gläubigen dieß Sakrament der geistlichen Stärke empfangen sollten. Deswegen wird dieß Sakrament in der griechischen Kirche gleich nach der Taufe ertheilet. Die lateinische Kirche ertheilet es aber auch den Kindern, die schon die Unterscheidungsjahre erreichen, und folglich den Unterricht von diesem Geheimnisse begreifen. Jene vergehen sich hiemit schwer, die eine so kräftige Stärkung zur Befolgung und Bekenntniß des thätigen Christenthumes vernachlässigen, oder welche den Gläubigen die Gelegenheit zur Erhaltung dieses Heilsmittels entziehen, nicht an die Hand geben.

§. 253.

Die Materie und Form der Firmung.

Das sinnliche Zeichen, oder die in die Sinne fallende Sache bey diesem Gnadengeheimniß ist die Auflegung der Hände des Ausspenders desselben, und die Salbung mit Chrisam. Jene gründet sich in der Schrift selbst (Apostelg. 8, 9.). Diese aber in dem Ansehen der Kirchentradition. Wie die Materie, so ist auch die Form dieses Sakraments zweyfach, nämlich die Worte, die der Ausspender der Firmung sowohl bey dem Händeauflegen, als auch bey der Salbung ausspricht.

Der Chrisam, der zu dieser Absicht von dem Bischofe geweihet wird, bestehet aus Oel und Balsam. Das Oel beziehet sich auf die Stärke, die man in der

Fir-

Firmung erhält; um mit dem H. Paulus einen guten Kampf kämpfen zu können (2. Tim. 4, 7.); so bestrich man ehemals die Kämpfer mit Oel. Der Balsam deutet den guten Geruch der Tugenden an, welchen der Gläubige überall von sich geben soll. Daher paßt jenes: Gott sey Dank, der uns allzeit den Sieg in Christo J. ertheilet, und an allen Orten den Geruch seiner Erkenntniß durch uns offenbaret (2. Cor. 2, 15.).

§. 254.

Die Wirkung der Firmung

Besteht hauptsächlich in der Fülle und Stärke des heiligen Geistes, nach jenem: Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfiengen den heil. Geist (Apostelg. 8, 19.). Aber eben durch die Wirkung dieses Gnadengeheimnisses erhält der Gläubige ein unauslöschliches Merkmaal dieser erhaltenen Gnade, durch welche er zu einem Kämpfer für die Ehre seines Urhebers erwählet, so wie der Krieger durch gewisse Merkmaale von seinem Feldherrn ausgezeichnet wird (S. Thom. q. 72. art. 9. ad 1.).

Die heiligmachende Gnade, die in allen Sakramenten ertheilet, oder vermehret wird, ist zwar von dem heiligen Geist untrennbar; so nannte der Erlöser selbst die Gnade, die er in der Priesterweihe seinen Jüngern mittheilte, den heiligen Geist. Nehmet hin, sprach er, den heiligen Geist; denen ihr die Sünden vergeben werdet u. s. w. (Joh. 20, 22.). Unterdessen ist doch die Firmung eine noch völligere Gabe der heiligmachenden Gnade, eine noch reichlichere Mittheilung des heiligen Geistes. Denn obschon der Herr Jesus

den

den Aposteln den heiligen Geist ertheilet (Joh. 20, 22.) hatte: so wurden sie doch noch am Pfingsttage mit dem heiligen Geist auf eine besondere Art erfüllet (Apostelg. 2, 4.). Nämlich der heilige Geist wird in der Taufe gegeben, um die Christen zu beleben; aber in der Firmung wird er mitgetheilet, um sie mit Stärke und Herzhaftigkeit zu erfüllen (S. Cyp. de unct. Chrism. in Append.).

Obschon aber in der Firmung der heilige Geist den Gläubigen, so wie am Pfingsttage den Jüngern Christi, mitgetheilet wird: so geschieht doch dieses ohne Mittheilung jener ausserordentlichen Gaben, durch welche die Gegenwart des heiligen Geistes, zur Empfehlung und Aufnahme der Kirche, in den ersten Gläubigen bestätiget wurde. Wer erwartet wohl izt, spricht der heil. Augustin, daß diejenigen, denen die Hand, um den heiligen Geist zu empfangen, aufgeleget wird, also bald fremde Sprachen rede? Doch es versteht sich, daß den Herzen derselben, vermög des Bandes des Friedens die Liebe Gottes sichtbar und heimlich eingeflösset werde, so daß sie sagen können: die Liebe Gottes ist in unsern Herzen durch den heiligen Geist ausgegossen, der uns gegeben wurde (l. 3. de Bapt. c. 16.).

Der Unterschied unter der Taufgnade, und der Gnade der Firmung zeiget sich recht merklich, wenn man den Zustand, in welchem die Apostel vor der Firmung oder der Empfangung des heiligen Geistes waren, mit jenem Zustande vergleicht, in welchem sie den heiligen Geist empfangen hatten. Zuvor äusserten sie Schwachheit in dem Glauben, Furcht in der Bekenntniß ihres Lehrmeisters, Liebe des Vorzuges, Eifersucht und Neid über die Erhöhung Anderer: aber nachgehends waren sie standhaft in dem Glauben, voll des Vertrauens zu Gott, freudig in der Verfolgung unter Leiden und Schmach,

eifrig

eifrig für die Lehre ihres Lehrmeisters, und gleichgültig gegen alles Irdische, was ihnen zuvor erhaben und wünschenswerth schien.

Aus diesem kann und muß man schliessen, daß die Gnade, die man in der Firmung empfängt, nicht bloß auf die Bekenntniß des christlichen Glaubens abziele; sondern daß sie vorzüglich zur thätigen Bekenntniß des Christenthums, zur Ausübung eines christlichen Lebens, das ist zur Befolgung unsres Taufgelübdes (§. 249.) ertheilet werde. Bezöge sich die Wirkung der Firmung nur auf die Bekenntniß des Glaubens; dann dürfte man sagen, daß die Einsetzung dieses Sakraments in Anbetracht des itzt verbreiteten Christenthums und der schier bey allen Nationen herrschenden Duldung der christlichen Religion, dem angegebenen Endzwecke nicht entspreche. Aber desto beträchtlicher wird der Nutzen dieses Gnadenmittels, wenn man behauptet, so wie es aus der Lebensgeschichte der Apostel zu behaupten ist, daß die Gnade, die durch die Firmung mitgetheilet wird, hauptsächlich zur Befolgung des Glaubens, des thätigen Christenthums ersprießlich und gedeihlich sey. Man hat daher Ursache zu vermuthen, daß, wenn manche Schriftsteller die Wirkung der Firmung dadurch bestimmen, daß sie uns zur herzhaften Bekenntniß des Glaubens stärke, sie eben nichts anderes sagen wollen, als daß durch die Firmung eine göttliche Kraft verliehen wird, durch welche man seinen Glauben an Christum durch wirkliche Thaten an Tag legen, das ist, ein seinem Taufgelübde entsprechendes Leben führen kann.

„ Der heilige Geist, spricht ein Schriftsteller unsrer Zeiten, wird uns in diesem Sakramente nicht nur gegeben, um in dem Glauben stark zu seyn, wie man es sich gemeiniglich vorstellet, indem man den Umfang dieses Sakraments ohne Grund blos auf die Wirkung des Kampfes für den Glauben einschränket, weil diese von

den

den Vätern am meisten erkläret worden ist; allein die Stärke eines Soldaten Jesu Christi, welche von ihnen der Wirkung des heiligen Chrisams zugeeignet wurde, wurde nur als ein Beyspiel der großen Kraft, welche uns der heilige Geist durch dieses Geheimniß mittheilet, insbesondere angegeben; denn sie macht uns nicht allein stark im Glauben und in den Versuchungen, welche wir ertragen müssen, standhaft, sondern sie stärkt uns auch in der Hoffnung und Liebe Gottes, sie macht uns über alle unsre innerliche und äusserliche Feinde siegreich. Sie giebt uns den Eifer im Gebethe, und da sie uns eingiebt, was wir nicht für uns selbst zu begehren wissen, so ermuntert sie uns (Röm. 8, 26.), es mit Inständigkeit und Seufzern, die sich nicht ausdrücken lassen, zu erbitten; sie macht, daß wir, trotz allem Widerstande des Stolzes, die Demuth ergreifen; sie beschämt in uns die Weisheit des Fleisches, und sie erfüllt uns endlich in allen Vorfallenheiten und in jeder Ausübung unsrer Pflichten mit der Herzhaftigkeit und der Stärke Jesu Christi.

§. 255.

Die Vorbereitung zu diesem Sakramente.

Man empfängt in der Firmung die heiligmachende Gnade, den heiligen Geist auf eine noch vollkommnere Art, als in der Taufe (vorherg. §.): gleichwie nun in den erwachsenen Täuflingen gewisse Bedingnisse erfordert werden, um die Taufe würdig zu empfangen (§. 246.): so ist auch dieß um desto mehr von denen zu behaupten, die dieses Sakrament in den Unterscheidungsjahren empfangen. Die Vorbereitung zu diesem Sakramente aber erfordert

1) einen hinlänglichen Unterricht in den Glaubensgeheimnissen, und den Verbindlichkeiten des Getauften

(§. 349.)

(§. 349.). Denn die Gnade der Firmung stärket den Gläubigen um jene Verbindlichkeiten zu vollziehen, die er in der Tauf auf sich nahm (vorherg. §.). Wie wird sich nun da die Unwissenheit jener Verbindlichkeiten mit den Wirkungen der hier mitgetheilten Gnade vertragen?

2) Eine Besserung des Lebens, wenn man etwa dieses, nach der Taufe, seinem Taufgelübde nicht ganz gleichförmig durchgebracht hätte.

3) Ein anhaltendes Gebeth und Betrachtung der Größe dieses Gnadengeheimnisses, durch welches man mit der Kraft von oben herab erfüllet wird (Luk. 24, 49.). So verharrten (alle die am Pfingsttage den heiligen Geist empfiengen) einmüthig in dem Gebethe, mit den Weibern, mit Maria der Mutter Jesu, und seinen Brüdern (Apostelg. 1, 14.).

Doch so heilsam es ist, daß man die Kinder, ehe man ihnen die Firmung mittheilet, jene Jahre erreichen läßt, in welchen sie zu der erwähnten Vorbereitung fähig sind: nichtsdestoweniger wäre es, doch etwa kein eitler Wunsch, wenn man wünschte, daß in jenem Orte, wo der Bischof zugegen ist, denen mit Lebensgefahr kranken Kindern dieß Sakrament beybrächte. Oder scheint es besser zu seyn, wenn man diese dahin sterben läßt, ohne ihnen die Fülle der heiligmachenden Gnade, und eben wegen dieser eine höhere Stuffe ihres glückseligen Zustandes in der Ewigkeit zu vergönnen?

Uebrigens ist es auch nothwendig, daß diejenigen, die dieses Sakrament schon empfangen haben, sich öfters der empfangenen Fülle der heiligmchenden Gnade erinnern, und dazu aufmuntern, damit sie jenes, was der Beruf eines Soldaten Christi mit sich bringt, vollziehen; jenes aber, was sich weder mit diesem Berufe, noch auch mit der in der Firmung erlangten Gnade verträgt,

sorgfältig fliehen. Und ist es eine Pflicht die Taufgnade zu bewahren (§. 249.): so ist es gewiß eine noch grössere Verbindlichkeit, die Gegenwart des heiligen Geistes, der in der Firmung mitgetheilet wird (§. 254.) gebührend zu verehren, und den Wirkungen seiner Gnade mit aller Thätigkeit zu entsprechen. Jenes, was Paulus den Corinthern einprägte, kann eine nachdrückliche Erinnerung für diejenigen seyn, welche den heiligen Geist in der Firmung empfangen: **Wisset ihr denn nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seyd, und daß der Geist Gottes in euch wohne? So aber jemand den Tempel Gottes entheiligen wird, den wird Gott vertilgen: denn der Tempel Gottes, der ihr selbst seyd, ist heilig.** (1. Cor. 4, 16. u. 17.

Viertes Hauptstück.

Von dem Bußsakramente.

§. 195.

Begriff von demselben.

Es war der Güte Gottes nicht genug, den Gläubigen durch die Taufgnade an Kindesstatt anzunehmen (§. 246.); ihn zur Befolgung der in der Taufe auf sich genommenen Verbindlichkeit (§. 248) durch die Fülle des heiligen Geistes in der Firmung zu stärken (§. 254.); sondern sie die Güte des Unendlichen versah auch den Gläubigen mit einem besondern Gnadenmittel, durch welches er, wenn er nicht glücklich genug wider die Begierlichkeit gestritten hätte, sich von dem elendesten Sündenzustand wieder befreyen könnte. Dieß heilige Gnadenmittel ist das von dem

Herrn

Herrn Jesu eingesetzte Bußsakrament, durch welches dem reumüthigen und sich anklagenden Sünder, vermittelst der priesterlichen Lossprechung, die nach der Taufe begangenen Sünden, unter der Verbindlichkeit einer darüber zu leistenden Genugthuung nachgelassen werden.

Diese Erklärung schließt alle von der Kirche zum Bußsakramente erforderte Stücke ein: 1) die Anklage, durch welche der Sünder seine wider die moralischen Gesetze oder den heiligsten Willen Gottes (§. 59.) begangene Verbrechen dem Priester entdecket. 2) Die Reue über diese Verbrechen, und deswegen schon auch den Vorsatz, als ohne welchen die Reue nicht ernsthaft ist. 3) Die für die Sünde zu leistende Genugthuung. 4) Den richterlichen Ausspruch des Priesters, durch welche er den Büssenden, vermög der ihm von Christo verliehenen Gewalt von den Sündenschulden entlediget, und ihn mit seinem gütigsten Urheber versöhnet.

Wenn die Rede von dem Bußsakramente ist, da erwähnet man einer Buße, die eine besondere Tugend seyn soll. Aber was wäre wohl dieß für eine besondere Tugend? Wenn sie ein Verlangen ist, für die begangenen Sünden genugzuthun, so ist sie gewiß die sonst einem jedweden das, was ihm gehöret, zutheilende Gerechtigkeit, hiemit keine besondere Tugend. Besteht aber die Busse in der Verabscheuung der Sünde: dann ist sie eine Befolgung der Pflicht, der man durch die Sünde zuwiderhandelte. Denn jedwede Pflicht gebietet den Abscheu von dem Laster, das ihr entgegengesetzet ist. Die nämliche Pflicht, durch welche du niemand verletzen sollst, ist auch diese, welche dir auferlegt, die dem Andern von dir zugefügte Verletzung zu vergüten. Die nämliche Pflicht, Kraft welcher du das höchste Wesen über alles lieben sollst, verbindet dich auch alles jenes zu hassen, zu bereuen, was du wider diese Liebe begangen

haft. Warum wäre nun die Buße eine besondere Tugend?

§. 257.

Die Materie des Bußsakraments.

Das Bußsakrament nimmt die Natur einer gerichtlichen Handlung an, in welcher der seine Vergehungen entdeckende Sünder den Kläger, der Priester aber, der die Lossprechung darüber ertheilt, den Richter vorstellet (vorherg. §.); so sind nun auch die Sünden, von denen sich der Sünder anklaget, die Materie, oder der Gegenstand dieser gerichtlichen Handlung. Und zwar die Sünde, vor sich betrachtet, ist die entfernte; die reumüthige Anklage des Sünders aber die nächste Materie dieses heiligen Versöhnungsmittels.

§. 258.

Begriff von der Sünde.

Man nennet zwar gesetzwidrige Handlungen Sünden. Doch weiß man, daß auch eine Handlung noch immer einem oder mehrern Gesetzen gleichförmig seyn kann, obschon sie einem oder dem andern Gesetze zuwider ist (§. 38.). Die Natur der Sünde besteht also nicht so sehr in der freyen Handlung, die dem Gesetze entgegengesetzet ist, als in jener Unähnlichkeit, welche in der freyen Handlung in Rücksicht auf das Gesetz hervorleuchtet. Die Sünde ist nun ein Mangel derjenigen Gleichförmigkeit, von welcher sich eine jedwede freye Handlung deswegen empfehlen soll, weil einer jedweden freyen Handlung ein moralisches Gesetze vorgeschrieben ist (§. 35.).

Weil

Weil die glückseligste Zufriedenheit des Menschen in der Erreichung seines Endzwecks bestehet (§. 6.), und weil die moralischen Gesetze nichts als Bestimmungen der freyen Handlungen zu dem gewünschten Endzwecke sind (§. 60.): so ist es nun einegar nicht zu bezweifelnde Folge, daß die Sünde, als welche in der Unähnlichkeit in der freyen Handlung mit dem Gesetze besteht, und hiemit den Menschen von seiner glückseligsten Bestimmung entfernet, das gröbste Uebel, das wahre Unglück des Menschen sey.

§. 259.

Unterschied der Sünden.

Obschon die Verbindlichkeit der Gesetze von einerley Quelle dem heiligsten Willen Gottes herzuholen ist (§. 59.): nichts destoweniger kann doch ein Gesetz schwerer als das andere verbinden, je nachdem der Wille Gottes, den uns das Gesetz andeutet, sich auf eine unsrer freyen Handlungen beziehet, die entweder mehr oder weniger, als eine andere mit der Erreichung unsrer Glückseligkeit verbunden ist (§. 69.) Daher ist nun auch ein Unterschied der Vergehungen wider die moralischen Gesetze anzuerkennen. Dieser beruhet meistentheils darinn, daß die Handlung, die einem schwer verbindenden Gesetze zuwiderläuft, für eine schwere, jene aber, die einem nicht schwer verbindenden Gesetze unähnlich ist, für eine nicht schwere Sünde anzuerkennen sey.

Man nennt die schwere Sünde eine Todsünde, weil sich der Mensch dadurch von seinem letzten Endzwecke entfernet, zu welchem ihn doch das moralische Gesetz, so er übertreten hat, geleitet und in welchem er sein wahres Glück, das von der Vernunft und von dem

Herzen gewünschte glückselige Leben gefunden hätte (1. Th. §. 59.). Die nicht schweren Vergehungen wider die moralischen Gesetze nennt man läßliche Sünden, weil ihre Nachlassung nicht so erschweret ist, wie jene der Todsünden, indem sie auch durch andere guten Werke, jedoch noch immer durch die Verdienste Jesu, des Lammes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (Joh. 1. 29.), und nicht nothwendiger Weise durch das Bußsakrament nachgelassen werden.

Diesen Unterschied der Tod- und läßlichen Sünden zeiget die Schrift selbst an. Paulus schließt (1. Cor. 6, 9. u. 10.) die Hurer, die Götzendiener, die Ehebrecher u. s. w. vom Himmelreich aus. Und doch sündigen auch die Gerechten, denen doch wohl der Himmel nicht verschlossen ist; **denn es ist kein gerechter auf Erden, welcher gutes thut, und nicht sündiget** (Eccles. 7, 21.).

Die Kennzeichen, ob eine freye Handlung schwer, oder nicht schwer sündhaft sey, lassen sich aus jenem abnehmen, was von der schweren und nicht schweren Verbindlichkeit der Gesetze zu halten ist (§. 69.).

Doch muß man nicht immer nach dem menschlichen Verstande, sondern nach dem Urtheile Gottes, das uns die Offenbarung sowohl durch die Schrift, als durch die Kirchentradition entdecket, von der Grösse und Kleinigkeit der Sünden urtheilen; weil es, wie der h. Augustin lehret (Enchir. c. 79.) Sünden giebt, welche wir für klein halten würden, wenn wir von der Schrift nicht belehret würden, sie seyn grösser, als wir denken. Dieß ist das einzige Mittel dem Eindrucke der Gewohnheit zu widerstehen, welche, sagt er ferner (c. 80.) verursachet, daß grosse schreckliche Sünden, wenn sie einmal zur Gewohnheit ge-

wor-

worden sind, gering scheinen, ja sogar nicht mehr für Sünden angesehen werden.

§. 260.

Die nothwendige und nur hinlängliche Materie des Bußsakraments.

Aus dem Unterschied der schweren und läßlichen Sünden wird auch die Materie des Bußsakraments als nothwendig oder auch nur als hinlänglich zugelassen. Nämlich die schweren Sünden, weil sie einem schwer verbindenden Gesetze zuwiderlaufen (§. 69.), entfernen den Menschen ganz von seinem glückseligsten Endzwecke, und sind also die nothwendige; die läßlichen aber sind, aus der entgegensetzten Ursache, nur die hinlängliche Materie des Bußsakraments.

Zur hinlänglichen Materie der Busse kann man auch jene schweren Sünden rechnen, von denen man schon in der Busse losgesprochen ward. Man kömmt dadurch jener Warnung nach: Sey wegen der vergebenen Sünde nicht ohne Furcht Eccl. 5, 5. Doch kann auch die sonst nur hinlängliche Materie zu einer nothwendigen werden, wenn der Büssende keine andere vorbringt, und ihm doch die Lossprechung zu ertheilen wäre; denn die Lossprechung läßt sich ohne jenem, von dem man losgesprochen werden soll, gar nicht denken.

Bisweilen wird auch eine schwere Sünde nachgelassen, und sie bleibt doch eine nothwendige Materie der künftigen Beicht. So kann jemand durch die Wirkungskraft der Lossprechung von einer Sünde, die vielleicht dem Gedächtniß entgieng, losgesprochen worden

seyn; denn wie der trid. Kirchenrath lehret (Sess. 14. c. 5.), die Sünden, welche dem, der sich fleissig besinnet, nicht einfallen, können so betrachtet werden, wie wenn sie überhaupt, in der nämlichen Beicht eingeschlossen wären. Fallen aber diese in der folgenden Beicht ein, so gehören sie zur nothwendigen Materie der vorzunehmenden Busse.

Es mögen übrigens die schweren Sünden gewiß oder zweifelhaft seyn, so sind sie die nothwendige Materie der Busse; doch so: daß die zweifelhaften ebenfalls nur als zweifelhaft zu entdecken sind. Wie würde im widrigen Falle das Urtheil des Priesters von dem Sündenzustand des sich anklagenden Büssers richtig ausfallen?

Was hier von der Bekenntniß zweifelhafter Verbrechen gesagt wird, streitet keineswegs mit dem, daß der Wille des Menschen sich in jenem Zustande, wo es aus keinen, oder aus gleichwichtigen Ursachen zweifelhaft ist, ob ein Gesetz vorhanden sey, zu keiner Handlung entschliessen soll (1. Th. §. 50.). Denn es ist ein anders, daß man in dem Zweifel, ob ein Gesetz existire, nicht verbunden sey, eine dem zweifelhaften Gesetze gleichförmige Handlung vorzunehmen; und ein anderes: daß man die Sünden, von denen man zweifelt, ob man sie begieng, itzt beichten soll. Im ersten Falle ist das Gesetz zweifelhaft; im anderen aber ist es ein gewisses Gesetz, die Sünden so zu entdecken, wie sich der Büssende schuldig fühlet.

§. 261.

Die zur nothwendigen Materie der Busse gehörige Anzahl und Gattung der Sünden.

Da das Bußsakrament die Natur einer gerichtlichen Handlung enthält, in welcher der sich anklagende

gende Sünder durch den richterlichen Spruch des Priesters von den Sünden losgesprochen wird (§. 257.) so ist es auch der Natur dieser gerichtlichen Handlung angemessen, daß der Priester hinlängliche Kenntniß von dem Sündenzustande des sich anklagenden Büssers haben müsse. Hiemit ist es von Seiten des Büssenden erforderlich, seinen Sündenzustand so zu entdecken, daß demselben sowohl die Anzahl, als auch die Gattungen der Sünden nicht unbekannt bleiben.

Daher drohet der Trid. Kirchenrath demjenigen mit dem Bann, der da sagen würde, es sey vermög der göttlichen Anordnung nicht nothwendig alle und jede tödtliche Sünden, und die Umstände, welche die Gattung einer Sünde verändern, zu beichten (sess. 14. c. 5.).

Hernach sollen die Priester, nach dem trid. Kirchenrath (Ebendas.), in soweit es der h. Geist und die Klugheit an die Hand geben wird, nach der Beschaffenheit der Laster angemessene Genugthuungen auferlegen. Wie werden die Priester dieses vollziehen, wenn ihnen die Anzahl und Beschaffenheit der Sünden des Büssers unbekannt bleibt?

§. 262.

Die Anzahl der Sünden.

Die Unähnlichkeit mit dem moralischen Gesetze, die in der freyen Handlung vorfällt, ist eigentlich das, was man Sünde nennt (§. 258.). So oft nun eine solche Unähnlichkeit in einer freyen Handlung vorkömmt, so oft wird die Sünde vervielfältiget. Die Anzahl der Sünde besteht also in der

Wiederholung derjenigen freyen Handlung, die eine Unähnlichkeit mit dem moralischen Gesetze hat.

Die Unähnlichkeit mit dem Gesetze kann auch in einer freyen Handlung öfter, als einmal enthalten seyn, wenn nämlich dasjenige, was das Gesetz gebietet, oder verbietet, ein oder einige mal durch die freye Handlung unterlassen, oder vollzogen wird; z. B. wenn man durch einen Streich mehrere Menschen auf einmal getödtet hätte. Diese Handlung vervielfältigte sich, ihrer moralischen Bosheit nach, so oft, als wie viel Menschen wider das Gesetz, den Menschen nicht zu tödten, getödtet worden wären.

§. 263.

Die Gattungen der Sünden.

Es haben zwar alle Gesetze zuletzt einerley Endzweck (§. 62.): doch können sich auch manche Gesetze auf verschiedene Gegenstände beziehen (§. 64.); wenn nun die Sünde in der Unähnlichkeit der freyen Handlung mit dem moralischen Gesetze besteht (§. 258.), und wenn nun eine freye Handlung eine Unähnlichkeit mit einigen moralischen Gesetzen von verschiedenen Gegenständen verräth; so entspringen auch, aus dieser mannigfaltigen Unähnlichkeit der freyen Handlung mit den moralischen Gesetzen, verschiedene Gattungen der Sünden. Eine freye Handlung kann also verschiedene Gattungen der Sünden enthalten.

Da hier die Rede von der freyen Handlung ist; so wäre es überflüssig, hier die Bedingniß vorauszusetzen, daß auch die Unähnlichkeit mit mehrern Gesetzen anerkennt werden müsse, da doch dieß zur Natur der

freyen

freyen, und der moralisch bösen Handlung gehöret (§. 24, u. §. 36.).

Nach dem gegenwärtigen Satz machst du dich, in jenem Falle, wenn du, vermittelst einer Lüge, einen Diebstahl begiengst, um die Unmässigkeit befriedigen zu können, einer Sünde von dreyfacher Gattung schuldig (1. Th. §. 39.); weil die Gesetze, denen die Lüge der Diebstahl, die Unmässigkeit zuwiderlaufen, vermög ihres unmittelbaren Gegenstandes verschieden sind; begiengst du aber einen Todtschlag, den das göttliche und das menschliche Gesetz verbietet; so wärest du nur einer Sünde schuldig, weil jene Gesetze, obschon sie, ihrem unmittelbaren Ursprung nach, unterschieden sind, doch nur auf einen Endzweck, auf die Erhaltung des menschlichen Lebens, abzielen.

Weil der Wille zu sündigen, als eine freye innerliche Handlung (§. 21.), moralisch gut oder bös seyn kann (§. 34.): so folget, daß die Absichten, die Vorsätze eine moralisch böse Handlung zu begehen, die Bemühungen, die dahin abzielen, immer für so viel Sünden zu halten seyn, so oft sie nach einer willkührlichen Unterbrechung wiederholet werden. Doch fragt sich's, ob auch dieß behauptet werden könnte, wenn einer dergleichen böse Absichten, Vorsätze u. s. w. nicht freywillig unterbricht. Allein das moralische Gefühl entscheidet schon, daß jener, der den Vorsatz, seinen Feind zu ermorden, im Gemüthe herumtrug, und nun diese Mordthat in der That ausübte, öfter als einmal schändlicher handelte, als jener, der den Willen seinen Feind zu tödten kaum faßte, und diesen auf der Stelle vollzog. Unterdessen gehöret diese Frage zu jener, die da folget:

§. 264.

Ob man die beträchtlich erschwerenden Umstände beichten soll?

Einen beträchtlich erschwerenden Umstand nennt man jenen, durch welchen dasjenige, was zu einer Todsünde zureichend ist, in der nämlichen Handlung einigemal vorkömmt. z. B. Wenn der Diebstahl eines Thalers eine schwere Sünde ist, so kömmt in dem Diebstahl von einigen Thalern das, was zu einer schweren Sünde zureicht, einigemal vor, und dadurch wird der Diebstahl beträchtlich erschweret. Wenn man nun bedenkt, daß der Priester, der die Lossprechung ertheilen soll, den Sündenzustand des Büssenden kennen, richtig beurtheilen muß (§. 261.), und daß auch diese erschwerenden Umstände die größte Aehnlichkeit mit der Vervielfältigung der Sünde haben (§. 162.): so höret der Zweifel: ob man die beträchtlich erschwerenden Umstände beichten soll, auf, ein gegründeter Zweifel zu seyn.

Der trid. Kirchenrath verwarf nur den Satz, daß es nicht nothwendig sey jede Todsünde, und die Umstände, welche die Gattung einer Sünde verändern, zu beichten (Sess. 14. c. 5.). Ist deswegen gleich der Satz zu behaupten, daß die erschwerenden Umstände nicht zur nothwendigen Materie des Bußsakraments gehören? Die Auferlegung der Genugthuung, die (ebendas.) den Priestern empfohlen wird, zielet auf das Gegentheil. Oder scheint es dir, daß die Busse, die für den Diebstahl eines Thalers auferleget würde, auch schon dem Diebstahle 1000 Th. angemessen sey?

Von gewissen Handlungen, die einander untergeordnet sind, so daß alle vorhergehenden zur Vollziehung einer

Haupt-

Haupthandlung abzielen, läßt sich ebenfalls dieß bestimmen, daß sie wie die beträchtlich erschwereyden Umstände in jenem Falle zu betrachten sind, wenn die Haupthandlung nicht erfolget wäre; denn dergleichen untergeordneten Handlungen können auch ohne Rücksicht auf die Haupthandlung begangen werden, und sind folglich von dieser nicht unzertrennlich. Wird aber die begangene Haupthandlung entdecket: dann ist die Entdeckung der vorgegangenen untergeordneten Handlungen überflüssig. Es ist nichts Unbekanntes, daß die Raufhändel ohne ungestimmes, die Liebe verletzendes Geschrey nicht geschehen. Wären aber die untergeordneten Handlungen, nach schon vollzogener Haupthandlung, der Keim zu einer neuen Haupthandlung; so müßten sie, nach der itzt angeführten Art, wie die ersteren, beurtheilet werden.

Ist das Gewissen des Büssers mit zu viel Sünden beladen, als daß darüber die richtigste Geständniß gemacht, oder anverlangt werden könnte: dann ist es zum wenigsten erforderlich die Zeit, z. B. die Tage, die Wochen, die Monate zu bestimmen, welche man in einem so unglückseligen Sündenzustande verlebt, wie auch anzudeuten, wie oft man des Tages und s. w. eine seiner glückseligen Bestimmung ganz widrige Handlung, oder den Willen dazu wiederholet hätte. Wo man das Wahre nicht erreichen kann, muß man mit dem Wahrscheinlichen verlieb nehmen, wenn nur hier Aufrichtigkeit unterwaltet, und zum wenigsten so viel Genauigkeit beobachtet wird, daß das zufassende Urtheil zwischen dem Wahren und Falschen nicht zu weit absteht.

Viele führen da, wo es um die Sündengattungen, oder Sündenvervielfältigung zu thun ist, so vielfältige Regeln an, daß es beynahe scheint, sie wollen mehrere Regeln die Sünden zu unterscheiden angeben, als wahre zur wahren Glückseligkeit leitende Lebensregeln vorschreiben. Alles, was hierüber weitschichtig gesagt wer-

den

den könnte, läßt sich zu letzt auf die drey letzte §. §. zurückführen.

§. 265.

Die zur Erkenntniß der Bußmaterie vorläufige Gewissenserforschung.

Damit nun die Anzahl und Gattungen der Sünden, (§. 264. u. 263.), wie auch die das Sündenübel beträchtlich erschwerenden Umstände dem Priester gebührlich entdecket werden können, so wie es die Natur des Bußsakraments anverlanget (§. 261.): so erfordert es auch die Wichtigkeit dieses Geschäftes, durch welches man in die Freundschaft seines beleidigten Urhebers treten will, daß dem Bußsakramente eine genaue Gewissenserforschung über die freyen Handlungen, die man wider die moralischen Gesetze ausgeübt, oder unterlassen hätte, vorausgeschicket werde.

Diese Gewissenserforschung verdienet mit jener Aemsigkeit verrichtet zu werden, die der Vernünftige gemeiniglich auf andere Geschäfte eines wichtigen Gegenstandes verwendet, die aber auch so eingeschränkt seyn muß, daß sie die Vermögensgränze des Menschen nicht überschreite, und noch vielweniger den Büssenden in eine bange Verlegenheit setze, durch welche die zur Reue über die Sünde, und zur vorsätzlichen Lebensbesserung erforderliche Gemüthsverfassung gehindert würde.

Sind also wohl diejenigen, denen ein genugsamer Unterricht im Fache der Moral abgeht, und die sich noch ganz leicht von der Furcht, nicht unrichtig zu beichten, beängstigen lassen, ohne Lossprechung dahin zu verweisen, damit sie eine genauere Untersuchung ihres Sündenzustandes vornehmen? Werden diese Büssenden ohne Leitung des Beichtvaters eine bestimmtere Erkenntniß ihres

Sün-

Sündenzustandes erlangen, als sie erlanget hätten, wenn derselbe ihnen, zu diesem Zwecke, ein getreuer Wegweiser gewesen wäre?

Einige betrachten die Mühe, die Sünden, wenn sie der Büssende in dem Gedächtniß nicht behalten kann, schriftlich aufzusetzen, zu gegenwärtigem Geschäfte für überflüssig, Aber wie oft merkt man sich etwas schriftlich an, wenn es nun ein weit geringeres Geschäft, als jenes der Aussöhnung mit dem lebendigen Gott, zu thun ist?

§. 266.

Die zur Busse erforderliche Reue:

Die reumüthige Anklage des Sünders ist die nahe Materie des Bußsakraments (§. 251.) Zum Bußsakrament ist also nichts so sehr erforderlich als die Reue, oder, nach dem trid. Kirchenrath (Sess. 14. c. 4.) der Schmerz des Gemüthes über die begangenen Sünden, und der Abscheu derselben, mit dem Vorsatze künftighin nicht zu sündigen.

Nach dieser Vorschrift werden zur Busse drey Gemüthsregungen erfordert; 1.) der Schmerz oder die Betrübniß über die begangene Sünde; 2.) der Abscheu derselben, oder der Sündenhaß; 3.) das ernsthafte Vorhaben die Sünde zu meiden. Daß der Abscheu vor der Sünde mit der Betrübniß oder dem Schmerzen über dieselbe nicht ganz einerley sey, läßt sich daher abnehmen, weil auch die Seligen im Himmel die Sünden hassen, und doch von aller Betrübniß darüber, als welche sich mit der ununterbrochnen Freude, die sie geniessen, nicht verträgt, befreyet seyn müssen. Es hindert aber nichts, daß man die zwo Gemüthsregungen die Betrübniß über die Sünde

und den Abscheu vor derselben, in Rücksicht derer, die dieser Gemüthsregungen fähig sind, eine Reue nennet.

§. 267.

Bedingnisse der Reue.

Die Reue über die begangenen Verbrechen, welche zum Bußsakramente nothwendig ist (vorherg. §.) kann unmöglich ernsthaft seyn, wenn sie nicht mit folgenden Bedingnissen ausgerüstet, das ist, wenn sie nicht 1) eine innerliche, 2) eine übernatürliche, 3) eine allgemeine, 4) weit grösser, als die Reue über was immer für einen Verlust, 5) eine wirksame Reue ist.

Die Reue soll nun 1.) innerlich, oder nach dem trid. Kirch. (vorherg. §.) eine Betrübniß oder ein Schmerz des Gemüthes seyn. Doch ist es nicht erforderlich, daß diese Betrübniß ihre Heftigkeit durch eine bittere Herzensempfindung äussere. Eine dergleichen Heftigkeit der Gemüthsbetrübniß hängt nicht so von unsrer Willkühr, als von dem Nervensysteme unsres Körpers ab, und kann hiemit nicht geboten seyn.

2) Sie soll übernatürlich seyn. Der Gläubige hat sich von Gott, dem Urheber der Natur und der Gnade durch die Sünde getrennet; so muß er nun auch durch eine übernatürliche Reue, als welche die Grundfeste der Buße ist, zu seinem übernatürlichen Endzwecke zurückekehren. Sie, die Reue, kann aber übernatürlich seyn, wenn sie sich auf einen Beweggrund beziehet, der uns auf eine übernatürliche Art entweder bekannt, oder bewährt wird; wenn sie die dem Urheber alles, auch des übernatürlichen Gutes schuldige Liebe einschließt; oder wenn sie von der Gnade Gottes erwecket worden ist.

3) Allgemein, das ist: so beschaffen seyn, daß sie sich zum wenigsten auf alle schweren Sünden erstrecke, die der Büssende begangen hat. Denn wenn die schweren Sünden dem Menschen von Gott, seinem letzten Endzwecke trennen (§. 259.): so ist es unläugbar, daß der Büssende mit Gott nicht versöhnet werden könne, wenn er zwar über einige Sünden auch die bitterste Reue empfände, wenn sich aber diese Reue nicht auf alle Sünden erstreckte, die ihn der Freundschaft seines Urhebers unwürdig machten. Doch muß sich dieser Schmerz nicht auf alle läßlichen Sünden, die der Büssende begieng, beziehen, weil diese den Menschen der Gnade Gottes nicht so, wie die schweren Verbrechen, berauben (Ebendas.).

4) Die Reue muß gröſſer seyn, als die Reue über jedweden Verlust. Denn da die Sünde das einzige wahre Uebel ist, als welches uns von unserem glückseligen Endzwecke entweder abhält, oder gar entfernet (§. 258.): so muß auch die Reue mit diesem Verlust in Verhältniß stehen.

5.) Sie soll wirksam seyn, so daß sie eine wirkliche Sinnesveränderung hervorbringt, die Wirksamkeit verräth sich dadurch, wenn der Büssende, vermög seiner Reue die Sünde sowohl als die Gelegenheit dazu zu fliehen; die Wurzel der Sünde, die böse Gewohnheit abzulegen, und die zu diesem Endzwecke passende Mittel anzuwenden, vom Herzen bereit ist. Denn wäre es wohl eine wahre Reue zu nennen, wenn du die Gelegenheit, die Geneigtheit zur Sünde, die du bereuest, beybehalten wolltest?

§. 268.

Der Beweggrund der Reue.

Die Reue soll übernatürlich seyn (vorherg. §.): was uns nun immer als eine nach ihrem Ursprunge

oder Endzwecke (ebendas.) übernatürliche Ursache bewegen kann, daß man die Sünde bereue, verabscheue, hasse, das kann auch der Beweggrund der zur Busse erforderlichen Reue seyn. Dergleichen Beweggründe wären folgende: der Verlust der Freundschaft Gottes, oder der seligmachenden Gnade, die uns zu Kindern Gottes machte (§. 54.); der vermißte zeitliche und ewige Lohn (§. 125.); die Strafe, mit welcher die Sünde zeitlich und ewig geahndet wird (§. 127.); Die Abscheulichkeit des Verfahrens, wenn man von seinem erhabenen Endzwecke abweichet (§. 185.); das Elend, das man sich durch die Befriedigung seiner Leidenschaft, zuziehet (§. 248.); und dann jene, vor allen wilden Folgen der Sünde, verabscheuungswürdigste Eigenschaft der Uebertretung moralischer Gesetze, die Beleidigung des allergütigsten Gottes, des allervollkommnesten Wesens, des unendlich liebenswürdigen Gutes (§. 67.).

Die Reue aus dem letzten Beweggrunde wird die vollkommne; diejenige aber, die sich auf andere Beweggründe beziehet, die unvollkommne Reue genannt.

Der Beweggrund der Reue muß aber der Natur der Sünden entsprechen. Es würde deswegen jene Beicht ungültig seyn, in welcher der Büssende sich nur von läßlichen Sünden anklagte, und diese deswegen bereuete, weil er durch sie den Himmel verloren, die Hölle verdienet hätte, da doch die läßlichen Sünden diese Eigenschaft nicht an sich haben.

§. 269.

Die zur Reue erforderliche Liebe Gottes.

Die Reue soll sich auf alle Sünden erstrecken (§. 207.). Sie soll also den Willen zu sündigen, als wel-

welcher schon Sünde ist (§. 263.) aus-, den Willen aber, die Gebote Gottes zu befolgen, einschließen. Da nun das Gebot der Liebe zu dem unendlich liebenswürdigsten Wesen das wichtigste aller Gebote ist (§. 154): so muß auch die Reue sich auf die Erfüllung dieses Gebots erstrecken, und hiemit den Anfang der Liebe Gottes einschliessen, so wie der trid. Kirchenrath den Anfang der Liebe in den Erwachsenen zur Vorbereitung zur Taufe, mit welcher die Busse als die von den Vätern sogenannte mühsame Taufe, die größte Aehnlichkeit hat, billigstermassen erforderte (Sess. 6. c. 6.).

Wie könnte aber die Erlassung der Sünde ohne einige Liebe erhalten werden, wenn, nach dem fürchterlichen Ausspruche des Weltapostels, derjenige verflucht seyn soll, der unsern Herrn Jesum Christum nicht liebet (1. Kor. 16, 22.)? Oder kann man zugleich des Fluches würdig seyn, und doch die Sündenerlassung verdienen?

Es läßt sich aber kaum denken, daß je ein Büssender eine wahre Reue über seine Vergehungen habe, ohne zugleich eine Liebe zu jenem Unendlichen zu haben, von dem er sich eine barmherzige Aufnahme verspricht, sollte auch schon diese Liebe noch nicht jene reinsten Absichten, die sonst zur Liebe des Unendlichen erfordert werden (§. 153.) zur Triebfeder haben. Schon die Empfangung der neuen Wohlthat, die Wideraufnahme an Kindes Statt, die Gott dem Büsser gewähret, muß das Dankgefühl desjenigen, der sonst kein Unmensch ist, hiemit auch die Liebe (§. 168.) rege machen. Kaum wird auch jemand, der die unvollkommene Reue zur Busse für hinlänglich hielt, dieser Reue nur z. B. die Furcht der Höllenstrafe zum Grunde legen, ausser er forderte zugleich, daß der durch diese Furcht gerührte Büsser den ernsthaften Willen habe, den ganzen Umfang des Gese-

tes, hiemit auch die wichtigste Verbindlichkeit der Liebe Gottes zu erfüllen.

§. 270.

Die Beschaffenheit der zur Reue erforderlichen Liebe Gottes

Läßt sich aus dem abnehmen, was die wahre Reue in uns vorbringen soll. Man soll, vermög der zur Busse erforderlichen Reue, nach der Vorschrift des trident. Kirchenraths (Sess. 14, c. 4.), die Sünde hassen, von derselben abstehen, ein neues Leben anfangen. Kann man aber eine dergleichen Sinnesveränderung vernünftiger Weise von jenem hoffen, der seinen liebreichsten Gott noch nicht allen Geschöpfen, die ihn zur Sünde verleiteten, vorzieht; ihm dem Allmächtigen und Liebenswürdigsten die Herrschaft über sein Herz, das bisher der Begierlichkeit nachhieng, noch nicht einräumt; und hiemit das unendlich vollkommneste Wesen noch nicht mit einer Vorzugsliebe zu lieben anfängt? Die Liebe also, die zur Reue erfordert wird (vorherg. §.) muß ein Anfang der Vorzugsliebe seyn.

Doch behauptete man ganz sicher zu viel, wenn man vorgäbe, daß die zur Busse erforderliche Liebe auch schon so vollkommen, so rein, so belebt seyn sollte, wie die Liebe des Vorzugs, mit welcher man den Unendlichen wegen seinen unendlich liebenswürdigsten Vollkommenheiten über alles zu lieben schuldig. Denn, nach dem Ausspruche des trid. Kirchenraths, werden manchesmal die Büssenden vor der Empfangung des Bußsakraments durch eine vollkommene Liebe gerechtfertiget (Sess. 14. c. 4.). Daraus folget ja natürlich, daß manche Büssende blos mit dem Sakramente, und ohne voll-

vollkommene Liebe, gerechtfertiget werden, und daß also die zur Busse erforderliche Liebe nicht die vollkommneste seyn soll, als welche, auch ohne Sakrament den Menschen rechtfertigen würde.

Obschon man aber nichts Widersinniges unternimmt, wenn man dem Büssenden einräth, sie sollen sich bestreben, damit ihre Reue auch aus der vollkommnesten Liebe Gottes entspringe; weil es nichts schaden würde, wenn sie durch eine solche Reue auch vor der Empfangung der Busse gerechtfertiget, und dann durch die Busse von dieser Rechtfertigung auch versichert würden: nichts destoweniger muß man die Reue, die nur von der vollkommenen Liebe begleitet wird, oder von dieser völlig entspringt, zur Busse nicht für nothwendig angeben. Es könnte scheinen, wie wenn man behaupten wollte, die Liebe müsse in dem Bußsakramente unsre Rechtfertigung bewerkstelligen, da doch dieß Sakrament, vermög seiner Einsetzung unsre Rechtfertigung zum Endzwecke, und eben deswegen die dazu erforderliche Wirkungskraft hat.

§. 271.

Der zur Busse erforderliche Vorsatz.

Unsre Reue soll wirksam seyn (§. 267.). Sie muß nun von der Entschliessung das, was man Gesetzwidriges begieng, hinführo zu vermeiden, oder von dem Vorsatze der Lebensbesserung begleitet seyn.

Dieser Vorsatz ist zwar schon in der Wirksamkeit der zur Busse erforderlichen Reue enthalten: doch scheint es nicht überflüssig zu seyn, wenn man den Vorsatz als eine ausdrücklich erforderliche Eigenschaft der Reue angiebt, besonders da von diesem die wahre Sinnesverände-

rung, auf welche das Bußsakrament so sehr abzielet, (vorherg. §.) nothwendiger Weise abhängt.

Doch dürfen sich diejenigen, die sonst ihre Beichten unter den obbenannten Bedingnissen der Reue (§. 267.) verrichteten, wegen des vielleicht nicht ausdrücklich erweckten Vorsatzes nicht beängstigen. Der trid. Kirchenrath erfordert (Sess. 14. c. 4.) nebst dem Schmerz über die Sünden auch den Abscheu von derselben, und doch begehret kein Theolog, daß dieser Abscheu und Haß der Sünde ausdrücklich erwecket werden sollte.

§. 272.

Allgemeinheit des Vorsatzes.

Der zur Buße nothwendige Vorsatz nimmt von der Reue, als von welcher er entspringt, oder in welcher er doch enthalten ist (vorherg. §.), auch jene Bewandniß an, daß er, so wie die Reue allgemein (§. 267.) seyn, oder sich auf alle Sünden, die den Menschen der Freundschaft Gottes berauben, erstrecken muß. Eine einzige vorbehaltene Neigung zu einer dergleichen Sünde würde der Aussöhnung des Büssenden mit dem Allmächtigen eben so im Wege stehen, wie die Reue, die noch immer ein Wohlgefallen über eine Sünde in dem Gemüthe zurückließ, zu diesem Aussöhnungsgeschäfte nichts beytragen könnte.

In Anbetracht der läßlichen Sünden läßt es sich zwar nicht behaupten, daß der Vorsatz allgemein seyn müsse, weil diese Vergehungen von einander theilbar sind, und weil sie, weder einzelner Weise, noch alle zusammengenommen, den Gnadenstand aufheben. Doch wegen der Gültigkeit des Bußsakraments, das immer eine wahre Reue und den Vorsatz voraussetzet, muß in jenen Beichten, in denen keine nothwendige Materie vorkäme, der

Vorsatz, sich zum wenigsten auf ein einziges läßliches Verbrechen erstrecken. Die läßliche Verbrechen, auf deren Vermeidung der Vorsatz sich in diesem Falle hauptsächlich beziehen mag, wären diejenigen, welche 1) zu einer gefährlichen Lauigkeit in der Befolgung seiner Pflichten Anlaß geben; 2) immer mehr Neigung und wichtigern Hang zu schweren Vergehungen in dem Gemüthe erwecken; 3) zu unerbaulichen Beyspielen gereichen; 4) dem Andern mehr zur Last fallen, die Wohlanständigkeit beleidigen, unsre moralischen Unvollkommenheiten verrathen, und uns aus jener ruhigen Gemüthsverfassung bringen, die doch erforderlich ist, um sich ohne Unterlaß mit dem wichtigsten Gegenstand des menschlichen Bestrebens mit seinem Urheber zu beschäftigen (§. 173.).

§. 273.

Festigkeit des Vorsatzes.

Der Vorsatz soll sich auf alle Sünden beziehen (vorherg. §.), die den Menschen der Freundschaft Gottes berauben. Wie könnte man aber den Vorsatz haben, diese Sünden zu meiden, wenn man nicht ernsthaft entschlossen wäre, auch jenes zu fliehen, was uns nach aller Wahrscheinlichkeit zu denjenigen Vergehungen verleitet, als die Gelegenheit zur Sünde, die Sündengewohnheit, die Hintansetzung der Mittel, durch die man die Sünde vermeiden kann? Diese ernsthafte Entschliessung nennt man die **Festigkeit des Vorsatzes.**

Einige betrachten die Beharrlichkeit in dem Vorsatze, als die eigentliche Festigkeit des Vorsatzes. So fromm, als diese Gesinnung scheint, so ungereimt ist sie doch deswegen, weil man alle, auch unter allen Bedingnissen

gut verrichteten Beichten, nach welchen man wieder, aus Gebrechlichkeit, in eine Sünde zurückfiel, schon als ungültig betrachten müßte; denn der Rückfall in die vorige Sünde wäre und bliebe immer ein untrügbares Merkmal des nicht genugsam ernsthaften, oder festen Vorsatzes.

Zur Festigkeit des Vorsatzes wird also nicht die Beharrlichkeit, sondern die dazumal dem Gemüth des Büssers anscheinende moralische Gewißheit erfordert, die ihn nicht zweifeln läßt, daß er, vermög seiner damaligen Gemüthsverfassung, die Sünde, und was ihn zur Sünde ziehet, meiden wird. Denn zur Gültigkeit des Bußsakraments kann im Betreff des Vorsatzes jenes nichts beytragen, was erst in der Zukunft geschehen wird; sondern die gegenwärtige Gemüthsverfassung, und die Entschlossenheit zur Sinnesveränderung muß unter die wesentlichen Erfordernisse der Busse gehören. Nämlich der Zurückfall in die vorige Sünde, der auf die Vernachläßigung der vorgeschriebenen Hilfsmittel, auf die Wiederbetretung der sündhaften Gelegenheit, oder auf die Beybehaltung der Sündengewohnheit erfolget, ist nur ein Merkmal eines in dem vorgenommenen Guten unbeharrlichen Gemüthes, nicht aber ein Kennzeichen einer wahren Unentschlossenheit.

§. 274.

Die Kraft des festen Vorsatzes zu fliehende Gelegenheit der Sünde.

Die Festigkeit des Vorsatzes verlangt es, daß man die Gelegenheit vermeide, die einen, nach aller Wahrscheinlichkeit, zur Sünde verleitet (vorherg. §.). Hiemit ist die Gelegenheit, die man Kraft des festen Vorsatzes fliehen soll, ein jedweder Umstand, in welchem es wahrscheinlicher ist, daß man in

eine

eine Sünde fallen, als daß man dieselbe vermeiden werde.

Man nennt diese die nächste Gelegenheit. Den Umstand, von dem es nicht wahrscheinlicher ist, daß man in demselben sündigen, als nicht sündigen werde, kann man die entfernte Gelegenheit zur Sünde nennen.

Zur Natur der nächsten Gelegenheit zur Sünde trägt es also nichts bey, ob man in dem nämlichen Umstande schon gefallen, oder nicht gefallen ist. Nämlich die grösere Wahrscheinlichkeit, daß man in einem Umstande eher fallen, als nicht fallen wird, verträgt sich mit jener moralischen Gewißheit nicht, die den Büssenden nicht soll zweifeln lassen, daß er, vermög seiner damaligen Gemüthsverfassung, die Sünde, und was zur Sünde verleitet, fliehen wird (vorherg. §.).

Die entfernte Gelegenheit zur Sünde besteht meistens in jenen Umständen, in denen es bloß möglich ist, daß man sündige. Allein wer kann und wird es behaupten, daß man diese fliehen soll, da die bloße Möglichkeit zu sündigen von unsrer Willensfreyheit nicht weniger, als von der Schwachheit unsrer durch die Begierlichkeit zum Bösen geneigten Natur abhängt?

§. 275.

Die vermög des festen Vorsatzes abzulegende Sündengewohnheit

Bestehet in einer durch den oftmaligen Rückfall in die nämliche Sünde angenommene Fertigkeit zu sündigen. Wie könnte der Vorsatz die Sünde zu meiden ernsthaft seyn (§. 273.), wenn man dieser Gewohnheit, dieser zur Natur gewordenen Fertigkeit, durch eine völlige Sinnesveränderung, und die Ent-

schliessung zu den kräftigsten Gegenmitteln nicht mit gleichem Ernst wiederstünde?

Zur Gewohnheit zu sündigen kann auch derjenige Umstand gerechnet werden, welchen man nach Willkühr nicht verlassen kann, und welcher doch, wegen schon oft verübten Sünden, immer noch zur Sünde reizet. Hier hält die nächste Gelegenheit zu sündigen und die Sündengewohnheit gemeinschaftlich den Menschen in dem elendsten Sündenzustand gefesselt.

§. 276.

Die zur Befolgung des Vorsatzes nothwendigen Mittel.

Dem Vorsatze die Sünde zu fliehen mangelte es gewiß an der Festigkeit (§. 273.), wenn man den Willen nicht hätte durch die Anwendung bewährter Mittel auf die Vermeidung der Sünde, des größten Uebels, zu dringen. Nun giebt es allgemeine und besondere Mittel wider die Sünde.

Unter die allgemeinen gehöret das Gebeth; die Betrachtung christlicher Wahrheiten, das Lesen frommer Bücher, die den Geist zur Rechtschaffenheit, zur Liebe des unendlich liebenswürdigsten Wesens, zur Verabscheuung desjenigen aufrichten, was unsre wahre Ruhe für das gegenwärtige und zukünftige Leben störet; die Vermeidung gar zu vieler Geschäften, die eine an seine erhabene Bestimmung nicht denken, an der Erreichung derselben nicht arbeiten lassen; die Erneuerung des Vorsatzes. Würde wohl derjenige der Sünde, seinem Unheil nachhängen, der seinen Vorsatz, die Sünde zu fliehen, so oft wiederholte, bis dieser die Eigenschaft einer immerwährenden Entschlossenheit erhält, das zu thun, was man in dem Versöhnungsvertrag Gott versprach?

Zu

Zu den besondern Mitteln gehören jene christlichen Werke, die den Vergehungen, die man meiden will, entgegenstehen. So ist das Allmosen, dem Geize; das Fasten der Ueppigkeit; Arbeit und strenge Behandlung des Körpers der zur Wollust geneigten Verzärtlung desselben entgegengesetzt.

Der Entschluß, der Sünde ein Ende zu machen, sollte sich auf die Anwendung dieser Mittel, sich von der Sünde loszumachen, um so viel mehr erstrecken, weil diese Mittel schon meistentheils die Ausübung jener Pflichten sind, die der Vernünftige seinem unendlichen Urheber schuldig ist.

Auch die Unterlassungen dieser Mittel können eine nächste Gelegenheit zur Sünde seyn; weil, nach aller Wahrscheinlichkeit der Mensch in der Liebe Gottes, und deswegen schon auch in Befolgung anderer Pflichten desto nachlässiger wird, je weniger er sich bemühet, durch das Gebeth und durch die Betrachtungen derjenigen Gegenstände, die das menschliche Gemüth zu seinem glücklichsten Endzwecke hinlenken, die lebhafte Erkenntniß des allervollkommnesten Wesens beyzubehalten, oder den Anfang aller Pflichten (§. 132.) nach Möglichkeit zu befolgen?

Man muß also, wo es um die Festigkeit des Vorsatzes zu thun ist, nicht nur jene Gelegenheit, welche zu gewissen groben Lastern unmittelbar verleiten, zu vermeiden trachten, sondern auch auf die genannten Pflichtunterlassungen, die eine gefährliche Gleichgültigkeit gegen alles, was uns heilig und am meisten angelegen seyn sollte, nach sich ziehen, gehörige Rücksicht nehmen.

Doch ist auch nicht eine jedwede Unterlassung der genannten Pflichten insbesondere eine Ursache, weswegen dem Beichtenden die Lossprechung zu versagen wäre. Es gehöret dazu eine beträchtliche Nachlässigkeit, aus der

man erkennen kann, daß der Mensch keine Neigung zu Gott, und zu dem, was sein zeitliches und ewiges wahres Wohl ausmacht, im Herzen hege.

§. 277.

Beweggründe zur Beharrlichkeit in dem festen Vorsatze.

Der Vorsatz, die Sünde zu meiden, ist eine Frucht der wirksamen Reue (§. 267.). Die Beweggründe, aus welchen man die Sünde bereuen soll (§. 268), können nun auch die Bewegursache seyn, daß man in dem Vorsatze, die Sünde zu fliehen, standhaft beharre.

Allein unter allen Beweggründen, in welchen sich die wirksame Reue und der Vorsatz gründet, ist zu dem Endzwecke, daß man auch in dem festen Vorsatze beharre, keiner so wichtig, so kräftig, als derjenige, der nur von der Beleidigung des unendlich liebenswürdigsten Urhebers aller Wesen hergeleitet wird.

Wer kann sich wohl von dem menschlichen Herzen versprechen, daß es der Tugend getreu, dem Laster abgeneigt bleiben werde, wenn es nur hin und wieder von einigen Grundsätzen der Moral zum Abscheu von dem Laster, zur Liebe der Tugend erwecket wird; wenn aber dasselbe zu gleicher Zeit nicht die Erkenntniß und Liebe des Unendlichen, als die Erreichung des letzten Endzweckes (§. 8.), als die zeitliche und ewige Glückseligkeit des Menschen (§. 9.) zum Grund der Religiosität, der Gottseligkeit leget? Den Bösartigen mag immer bisweilen der Gedanke an eine ewige Strafe erschüttern; was hilft dieß zu seiner Besserung, wenn er sich noch immer der dümmsten Meynung überläßt, daß sein Glück in der Befriedigung ihm selbst widerwärtiger Leidenschaften bestehe. Wie lange der Mensch durch seinen Verstand

stand nicht lebhaft einsieht, und nicht selbst im Herze empfindet, daß seine wahre Glückseligkeit für das gegenwärtige, und für das zukünftige Leben nur in Handlungen und Neigungen, die dem heiligsten Willen seines liebreichsten Urhebers entsprechen, bestehen könne; eben so lange hat man sich von dem Menschen nichts als zweckwidrige Handlungen und Begierden zu versprechen.

Ihr Männer! die ihr die Menschen bessern wollet, verbessert eher die Einsicht des Verstandes derselben. Der Wille derselben wird der richtigen Einsicht des Verstandes glücklich folgen. Zeiget ihnen eher, was für ein unendlich liebenswürdiges Gut Gott ihr Urheber sey; zu welcher erhabenen Bestimmung, zu welchen reinsten Freuden in diesem und dem zukünftigen Leben Gott die Menschen erschuf. Seyd aber nicht damit zufrieden, daß der Mensch, den ihr bessern wolltet, nur einige Worte hersagen kann, die zwar den Begriff von Gott andeuten, die aber meistens nur eine Beschäftigung der Gedächtniß bleiben. Ihr müßt ihren Verstand überzeugen, und es ihr Herze selbst fühlen lassen, daß **allein Gott das wahre und höchste Gut ist**, nach dessen glückseligem Besitze man sich nur zu sehnen, nur sorgsamst zu bestreben hat. Zeiget ihnen, daß nichts thörichter seyn kann, als die Mittel zum Endzwecke statt des Endzweckes zu betrachten, jenem mehr als diesem nachzuhängen, oder vielleicht gar bittere Nichtswürdigkeiten der süssesten Erkenntniß, der beruhigenden Liebe des Liebenswürdigsten vorzusetzen.

Was übrigens ausser den obbenannten Beweggründen, den Christen zur Beharrlichkeit in dem Vorsatze, die Sünde zu fliehen, bekräftigen sollte, ist jene schreckliche Folge der Unbeharrlichkeit, die darinn besteht, daß man die kostbarste Gabe der endlichen Beharrlichkeit (donum perseverantiæ) nicht zuversichtlich hoffen darf.

Die

Die Schrift selbst macht den schrecklichen Ausspruch: Niemand, der die Hand an den Pflug leget, und zurückschauet, ist zum Reiche Gottes geschickt. (Luk. 9, 2.). Da man doch im Gegentheil, durch die Beharrlichkeit in seinen Vorsätzen, sich mit der zuversichtlichen Hoffnung jene gewünschte Gabe von Gott zu erlangen, trösten kann.

Nämlich es hat dem Allmächtigen gefallen, uns, in Ansehung der endlichen Beharrung, keine Versicherung zu geben, damit wir, nach der Ermahnung des Apostels, unser Heil mit Furcht und Zittern wirkten (Phil. 2, 12.). Nun kann man freylich die Beharrlichkeitsgabe nicht verdienen; denn es liegt weder an dem, der will, noch an dem, der läuft: sondern an dem erbarmenden Gott (Röm. 9, 16.). Ich werde mich erbarmen, heißt es (Exod. 33, 19.), über wen ich will. Gott sieht also nach der entschiedenen Glaubenslehre, nicht auf das eigentliche Verdienst der Gerechtigkeit. Allein er, der Allmächtige und Allgütigste sieht doch noch väterlich auf das uneigentliche Verdienst der Billigkeit (§. 56.), und läßt also von Seiten des Menschen etwas vorausgehen, wodurch sich seine unendliche Barmherzigkeit bewegen läßt, uns die Gabe der unendlichen Beharrlichkeit zu schenken.

Durch was kann man aber die unendliche Barmherzigkeit unseres Urhebers dahin bewegen, daß er uns die Beharrlichkeitsgabe mittheile, als durch unsre Beharrlichkeit in unsren guten Vorsätzen und gottseligen Entschließungen? Denn es ist geschrieben: **Wer aber bis zum Ende verharret, der wird selig werden** (Matth. 24, 13.). Und wieder: **Sey getreu bis zu dem Tode: so will ich dir die Krone des Lebens geben** (Offenbar. 2, 10.). Deswegen kann der Apostel zuversichtlich ausrufen: **Ich habe einen guten Kampf gekämpfet.**

pfet. — — Im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit vorbehalten! (2. Tim. 4, 7. u. 8.).

„ Welcher herzstärkende Trost für uns im Leben und im Tode; ruft hierüber der Verfasser der Religionsphilosophie in seinen geistlichen Reden aus, wenn wir so zuversichtlich mit dem heiligen Paulus sprechen können: **Mir wird die Krone der Gerechtigkeit vorbehalten**! Wir werden es können, wenn wir, nach dem Beyspiele dieses großen Apostels, standhaft auf unsern guten Vorsätzen beharren. Aber wenn wir sie leichtsinnig verlassen: untergraben wir uns selbst den Grund dieser trostreichen Hoffnung. Und es ist zu befürchten, daß, weil dabey die Lauigkeit immer mehr zunimmt, nicht endlich gar alle Hoffnung von der Verzweiflung verdrungen werde. — —

Damit uns aber die Beharrung in die Länge nicht zu beschwerlich falle, lasset uns nicht aufs Künftige sehen. Wer weiß es, obs so lange dauern wird: als wir uns einbilden. Der Tag, der kömmt, kann der letzte unsrer Pilgrimschaft seyn; und wenn ers auch nicht ist: so soll er dennoch von uns dafür angesehen werden. Fangen wir also mit jedem Tage unsre Beharrung an; aber nur für denselben Tag; erneuern wir dem Herrn alle Morgen unsre Vorsätze: aber nur bis auf den folgenden Morgen. Einen Tag auszuhalten ist doch endlich so beschwerlich nicht. Auf diese Art aber wird ein Tag nach dem andern vorüberfliessen; und wir werden immer beharren; bis zum Tode beharren; so lange beharren, bis der Herr kommen, und uns die Krone des Lebens aufsetzen wird. **Sey getreu bis zum Tode: so will ich dir die Krone des Lebens geben.**

§. 278.

Die Beicht.

Ist jene reumüthige Anklage (§. 257.). Die der Büssende, über seine nach der Taufe begangenen Sünden, dem Priester vorbringt um durch die Kraft der Schlüsselgewalt, oder durch die Wirkung des Bußsakraments die Sündennachlassung zu erhalten.

Viele bestimmen viele Erfordernisse zu dieser religiösen Handlung, die aber meistens in jenen Bedingnissen bestehen, welche entweder von der Reue, oder von dem Vorsatze, oder von der ganzen Beschaffenheit dieses Heilsmittels voraus gesetzet werden. Manche dieser Bedingnisse schliessen die andern in sich ein, z. B. daß die Beicht demüthig, aufrichtig, wahrhaft, rein, getreu u. s. w. seyn soll.

Die wichtigste Erforderniß zur Beicht scheint, vor allen andern, die Vollständigkeit derselben zu seyn, die darinn beruhet, daß der Büssende sich von allen begangenen schweren Sünden, als welche zur nothwendigen Materie dieses Sakraments gehören (§. 260.) nach der moralischen Möglichkeit anklage.

Nichtsdestoweniger da die göttlichen willkührlichen Gesetze sowohl, als die menschlichen religiösen und politischen Verordnungen, im Vorfalle wichtiger Beschwerlichkeiten, und zum Schaden des Untergebenen, nicht verbinden (§. 79.): so kann auch bisweilen der Büssende, beträchtlicher Schwierigkeiten wegen, zur Vollständigkeit der Beicht nicht gehalten werden. Dergleichen Schwierigkeiten wären die Gefahr der Verbreitung einer Seuche; ein flugs vorfallendes Handgemeng mit dem Feinde in Kriegszeiten; der Umstand, wo man nur öffent-

öffentlich, oder vermittelst eines Dollmetsches, beichten könnte.

Diesen Schwierigkeiten verdienet jene beygefellet zu werden, wenn eine Sünde, oder ein Umstand derselben nicht entdecket werden könnte, ausser daß dem Priester der Mitschuldige der nämlichen Sünde bekannt würde. Denn die Beschämung, der man sich, durch die vermittelst eines Dollmetsches vorzunehmenden Beicht, aussetzte, wird für eine hinlängliche Ursache anerkannt, daß niemand zu einer solchen Beicht anzuhalten sey; da sich doch diese Schande lediglich auf den Büssenden beziehet: warum sollte der gute Namen des Mitschuldigen nicht soviel Bedeutendes haben, daß, um denselben zu erhalten, die Sünde, durch welcher Entdeckung er bey dem Priester verloren gieng, nicht zu entdecken wäre, besonders da dieser gute Namen des Mitschuldigen keineswegs dem Rechte des Beichtenden unterliegt?

„ Der Mitschuldige macht, durch die Einwilligung in die Sünde, auf seinen guten Namen, für diesen Falle verzicht. „ Behauptest du dieses nicht mit dem nämlichen Ungrund, mit welchem man sagen könnte, jedweder Sünder mache auf seinen Namen verzicht, so daß er auch durch einen Dollmetsch beichten müsse?

Man sollte hiemit, zum wenigsten, wenn es die Umstände erlauben, die Beicht verschieben, oder einen Priester wählen, dem der Mitschuldige nicht bekannt wäre.

Nach der Meynung eines grossen Gelehrten nannte man ehemals die Mitschuldigen ohne Bedenken, weil es erlaubt war, sie bey dem Bischofe oder Seelsorger, auch ausser der Beichte, folglich mit gröfferem Recht, in der Beichte, anzugeben. Allein heutiges Tages muß man hierinn zurückhaltender seyn, weil es unnütz ist,

die

die Mitschuldigen zu entdecken, da schier gemeiniglich der Diener des Bußsakraments dem Uebel nicht abhelfen kann. Doch könnten auch die Mitschuldigen entdecket werden, wenn man eine, kaum auf eine andere Art zu erhaltende, Anleitung nöthig hat, wie man sich in Rücksicht derselben zu betragen hätte. Sollte wohl die Entdeckung der Mitschuldigen dazumal zu empfehlen seyn, wenn sie ohne Nutzen, und nur, um einen Theil seines Fehltrittes auf den Mitschuldigen zu schieben, vorgenommen würde?

Uebrigens gehöret es zur Vollständigkeit der reumüthigen Anklage, nicht nur die begangenen Verbrechen zu beichten, sondern auch diesen nichts zuzugeben, als was der Ausspruch des eigenen Gewissens vorhält. Die Anzahl, die Gattung, die beträchtlich erschwerenden Umstände dürfen weder verkleinert, noch vergrößert, zweifelhafte Vergehungen nicht als gewiß begangene, und umgekehrt: gewiß begangene Verbrechen nicht als zweifelhafte; auch blosse Gewissensbeängstigungen nicht als zweifelhafte Sünden vorgetragen werden, ohne den Priester zu einem irrigen Urtheile zu verleiten; welches Unternehmen doch immer eine Gott und sein Sakrament entehrende Handlung wäre, und welches nur der Mangel hinlänglicher Einsicht entschuldigen könnte. Doch dürfte man nicht gleich eine läßliche Unwahrheit, die in dieser Anklage unterwaltete, und durch welche das Urtheil des Priesters, in Rücksicht auf die nothwendige Materie, nicht verkehret würde, nicht anders, als eine läßliche Unwahrheit nennen.

§. 279.

Der Diener dieses Sakraments

Kann eben deswegen, weil dieß Sakrament die Beschaffenheit eines gerichtlichen Vorganges annimmt (§. 257.), nur der Priester des neuen Gesetzes seyn, als welchem die Gewalt die Sünden aufzulösen, oder vorzubehalten von dem göttlichen Stifter der Kirche mitgetheilet worden ist (Matth. 16, 19. u. Joh. 20, 23.).

§. 280.

Die in dem Diener des Bußsakraments erforderliche Gerichtsbarkeit.

Ein gerichtlicher Vorgang fordert in demjenigen, der ihn endigen soll, eine Gerichtsbarkeit, oder sittliche Gewalt einen richterlichen Ausspruch zu machen. Nun wird die sittliche Gewalt die Sünden nachzulassen oder vorzubehalten schon einem jedweden Priester in der Weihe mitgetheilet, wie dieß aus der Form der Weihe klar angedeutet wird: **Nehmet hin den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden vergeben werdet, denen sind sie vergeben** Joh. 20, 22. und 23.). Doch sind dem Priester dazumal noch keine Untergebene angewiesen, über welche er sich jener Gerichtsbarkeit in der Anwendung bedienen könnte. Diese Anweisung der Untergebenen, über welche sich seine Gerichtsbarkeit erstrecken soll, kann ihm aber von dem Bischofe gemacht werden. Deswegen ist die Gerichtsbarkeit des Priesters, in ihrer Anwendung betrachtet, nichts, als eine von dem Bischofe gemachte Anweisung der dem Bischofe untergebenen Gläubigen, über welche der Priester

die Gewalt, die Sünden zu vergeben oder vorzubehalten, die er unmittelbar durch die Weihe erhält, ausüben kann.

So erkläret der trid. Kirchenrath (Sess. 14, c. 7.), daß die Lossprechung ungültig sey, die der Priester jenem ertheilet, über welche er keine ordentliche, oder subdelegirte Gewalt hat. Doch ertheilet die Kirche einen jeden Priester die Gerichtsbarkeit über diejenigen, die sich in der Todesgefahr befinden.

Ferners ist es eine billigste Kirchenverordnung (Trid. Sess. 23. c. 15.), daß jeder Priester eine Gutheissung, oder ein rechtskräftiges Zeugniß über seine Fähigkeit von dem Bischofe erhalte, um der erwähnten Gerichtsbarkeit theilhaftig werden zu können.

§. 281.

Die Schranken der Gerichtsbarkeit, oder der Sündenvorbehalt.

Wie dem Bischofe das Recht zusteht, dem Priester die Untergebene anzuweisen, über welche dieser seine Gerichtsbarkeit ausüben kann (vorherg. §.): eben so gehöret es zur oberhirtlichen Gewalt, Kraft welcher der Bischof seine Kirche regieren soll (Apostelg. 20, 28.), die obbenannten Untergebenen mit Ausnahme einiger Vorfälle der Gerichtsbarkeit der Priester zu überlassen, oder sich allein vorzubehalten. Dieser Vorbehalt einiger Vorfälle ist die Einschränkung der Gerichtsbarkeit. Darüber spricht der trid. Kirchenrath: die heiligsten Väter haben es für die Zucht des christlichen Volks sehr nützlich befunden, damit einige gröbere und schwerere Laster nicht von jedweden, sondern nur von Hohenpriestern nachgelassen würden. (Sess. 14. c. 7.).

Zu

Zu dergleichen Vorbehaltungsfällen werden aber folgende Bedingnisse erfordert: 1) Soll der Vorbehaltungsfall eine schwere Sünde seyn. Läßliche Sünden werden nicht vorbehalten, obschon sie vielleicht vorbehalten werden könnten. 2) Die Sünde muß gewiß begangen und auch gewiß vorbehalten seyn. Wäre das eine, oder auch das andere zweifelhaft: so hörte die Vorbehaltung auf. Denn da die Vorbehaltung eine häßliche Sache ist; so ist sie im Zweifel keiner Ausdehnung fähig. 3) Die vorbehaltene Sünde soll, nach dem Vorbehaltungsgebrauch in einer äusserlichen, und in der That vollzogenen Handlung bestehen. 4) Die Handlung muß so vollendet seyn, wie es das Vorbehaltungsgesetz ausdrückt. So unterliegt derjenige, der den Schlag, den er auf seinen Vater wagte, und fehlte, der Vorbehaltung noch nicht, wenn das Vorbehaltungsgesetz nur des Schlagens auf Vater und Mutter erwähnte.

Uebrigens giebt es auch Vorbehaltungsfälle des römischen Stuhls. H. Giftschütz sagt hierüber: man hat hier darauf zu sehen, ob der Vorbehalt nicht durch eine entgegengesetzte Gewohnheit abgekommen, und mit Genehmigung der weltlichen sowohl, als geistlichen Obrigkeit in dem Kirchsprengel, in welchem man sich befindet, gehörig kundgemacht worden sey (Pastoral II. Th. §. 112.). H. Pittroff räth denen, die sich mit von Espenischen Grundsätzen nicht befriedigen, dieses an, daß sie sich, da der Weg nach Rom zu weit ist, einen Freyheitsbrief zu verschaffen, der ihnen die Loslassungsmacht über alle dergleichen vorkommende Fälle ertheile, um beängstigte Gemüther alsogleich in Beruhigung zu setzen.

Was die Vorbehaltungsbulle über die Mitschuldigen in der Fleischsünde anbelangt; so war diese von dem Prager Rath auch noch im J. 1775. für diesen Kirch-

sprengel noch nicht angenommen. Erst im J. 1776. traf der Hochw. Fürst Erzbischof Anton Peter eine andere Verfügung. Unterdessen weichet auch diese besondere Vorbehaltung von jenen allgemeinen Bedingnissen nicht ab, die sonst zu einer jedweden vorbehaltenen Sünde voraus gesetzet werden. Nämlich auch die diesem Vorbehalt unterworfene Sünde muß eine schwere, gewisse, und vollbrachte Sünde seyn. Doch da in der Materie wider das sechste Gebot, auch die Handlungen, die noch kein moralisches Ganzes ausmachen, für schwer sündhaft anerkennet werden, so ist zu einer dergleichen hier vorbehaltenen Sünde nicht nur die Vollziehung der Haupthandlung, sondern auch jedwede untergeordnete Handlung schon hinreichend. Ein anderes wäre es, wenn in jener Bulle Sacramentum pœnit. A. 1741. von der, in der abscheulichen und unehrbaren wider das sechste Gebot begangenen Sünde, mitschuldigen Person keine ausdrückliche Meldung geschähe.

§. 282.

Die in dem Diener des Bußsakraments erforderliche Wissenschaft.

Die Gerichtsbarkeit, die in dem Diener des Bußsakraments erfordert wird, (§. 279.), ist zu wichtig, als daß man sagen dürfte, man könnte sich dieser Macht, die Sünden nachzulassen oder vorzubehalten, nach Willkühr gebrauchen. Der würdige Gebrauch derselben erfordert also in dem Ausspender des Bußsakraments eine hinlängliche Wissenschaft und Einsicht, die sich auf alles beziehet, was zur richtigen Beylegung dieses gerichtlichen Vorganges einschlägt.

Die

Die Natur des Beichtgerichts macht den Priester nicht nur zu einem Richter; sondern die verschiedenen Gattungen der Büssenden, deren einige eines Unterrichtes bedürfen, andere aber von dem kränklichen Sündenzustand zu retten sind, erfordern auch, daß er die Pflicht eines Lehrers, eines geistlichen Arztes annehme. Welch umfangende Kenntniß und Bewanderung in dem Gebiete der christlichen Moral wird da, in dieser dreyfachen Rücksicht, von dem Beichtvater erfordert?

Doch scheint zur Beruhigung jener, die sich über ihre zu diesem Geschäffte nöthige Kenntniß beängstigen, folgender Grundsatz, der sowohl der Billigkeit als der Würde dieses Sakraments nicht unangemessen ist, vieles beyzutragen: Zur gehörigen Ausspendung des Bußsakraments sey in dem Diener desselben so viel Wissenschaft nöthig, daß es ihm wahrscheinlich vorkömmt, er werde in den sich gemeiniglich ereignenden Vorfällen nicht fehlen. Denn ausserordentliche Vorfälle verlangen eine ausserordentliche Kenntniß; zum Ausserordentlichen ist aber niemand verbunden. Der seine Schwäche fühlt, kann sich durch das Urtheil denen, die ihn zu dieser Verrichtung bestimmten, noch immer zur Hoffnung, daß er seinem Amte genug thue, aufrichten, wenn er nur den, in den Schuljahren durch wenige Stunden sich erworbenen Unterricht nach Möglichkeit vermehret. Auch die Bedürfnisse der Kirche und der Mangel der Kirchendiener kann zu Zeiten jenen zu einer Entschuldigung dienen, die nicht aus Eigennutz, sondern wegen des Mangels der Kirche an Leuten, die in dem Weinberge des Herrn arbeiten wollen, sich zu dergleichen Verrichtungen gebrauchen lassen, wenn sie nur sonst gelehrig und emsig sind.

Sollen aber die Lehren, die der Büssende, nach verschiedenen Erforderniffen, von dem Diener des Buß-

sakraments zu erwarten hat, kräftig und zureichend seyn; so muß die Wissenschaft desselben nicht bloß eine Theorie der Kunstgriffe, wie man andere nach ihrem sittlichen Verhalten, beurtheilen, belehren und heilen soll; sondern seine Kenntniß in dem Fache der Moral soll praktisch seyn, das ist, die Grundsätze der christlichen Moral sollen ihm selbst, als eine Richtschnur in seinem Verhalten dienen, und er soll selbst in der Erfüllung seiner Pflichten seine Bestimmung, sein Glück und wahre Zufriedenheit setzen; sonst ist sein Amt ohne Leben; seine Bemühungen bleiben ohne glücklichen Erfolg.

Laßt uns aber eben daher den Mann, der diese Würde und Bürde eines Stellvertreters Christi über sich nimmt, Hochschätzen. Er ist, um die Liebe Jesu, unser Führer zur Rechtschaffenheit; er versöhnt uns mit unsrem Urheber, und er ist jenes glückliche Werkzeug, durch welches Gott seine heiligmachende Gnade in uns erneuert, oder vermehret, und durch welches die angenehmsten Freuden eines ruhigen Gewissens in uns belebt werden.

Kleben ihm Fehler an, so laßt sie uns nicht so wichtig vorkommen. Wie fehlerhaft würdest du seyn, wenn das öftere Anhören auch schrecklicher Verbrechen, jenen Schauer, der sonst die frömmsten Seelen durchdringt, auf eine unglückliche Weise, nach und nach in dir verringerten? Du bist itzt nicht ohne Fehler; wie arg würde dein Seelenzustand seyn, wenn dir die Menge und Wichtigkeit der gefährlichsten Geschäfften noch ein Stein des Anstosses würden? Du bist weniger gebunden; du trägst weniger; und kannst doch nicht recht fort; und du willst zum wenigsten den himmlischen Vater nicht anflehen, damit er dem Stärke eingiesse, der deine Bürde trägt?

Uebrigens kann ein jeder Beichtvater für gewisse Seelen der rechtschaffenste seyn. Es gebietet uns aber die Liebe zu uns selbst, daß wir uns denjenigen zu dem Führer zum letzten Endzwecke wählen, der für uns der anständigste ist. Nun ist aber dieser anständigste nicht allezeit der gelehrteste, einsichtsvolleste, tugendhafteste; sondern derjenige, der, bey hinlänglicher Einsicht, Sorge für unser Seelenheil, das wir ihm auf eine gewisse Art heimstellen, tragen kann, und auch tragen will. Ein Beichtvater, der zwar weniger Fähigkeiten, aber doch Sorge für unsre geistliche Bedürfnisse hat, ist oft besser, als ein fähigerer, aber ausserordentlich beschäfftigter. Wir betrügen in diesem Geschäffte niemand, als uns selbst, und zwar in jener Sache, die einen ewigen Verlust nach sich ziehet; wenn wir in der Auswahl eines Beichtvaters mit weniger Sorgfalt zuwerckgehen, als da wir uns einen Arzten zur Genesung unseres Körpers aufsuchen. Und wehe uns, wenn wir eine unzubilligende Wahl deswegen treffen, weil wir einen Haß wider den schmalen Weg zum Himmel im Herzen haben, und eben deswegen jene vermeiden, die auf diesem Wege wandeln, und andere darauf führen.

§. 283.

Pflicht des Beichtvaters, als Richter betrachtet.

Der Diener des Bußsakraments nimmt in dieser gerichtlichen Handlung die Stelle eines Richters an, der dem sich anklagenden Büsser die Lossprechung ertheilen soll (§. 257.): so ist nun auch dem Beichtvater die Pflicht auferleget, dasjenige gesetzmässig zu verrichten, was zu diesem gerichtlichen Vorgange gehöret. So klebt nun diesem seinem Richteramte die Schuldigkeit an, die Sünden, die ihm

der Büssende entdeckt, zu vernehmen (§. 257.); sie nach ihrer Anzahl, Gattung und erschwerenden Umständen zu unterscheiden (§. 262. u. f.); die darüber zu erweckende Reue und den Vorsatz (§. 267. u. 270.) und die dazu erforderliche Bedingnisse einzusehen, und das ganze Bußgeschäfft so einzuleiten, daß er von dem Sündenzustand des sich anklagenden Büssers, wo nicht ein wahrhaftes, doch jenes Urtheil fällen kann, welches mit dem wahren am nächsten übereinkömmt.

Auch der Erfahrneste wird sich oft in diesem Gerichte nur mit dem, was ihm am wahrscheinlichsten dünkt, begnügen müssen. Die Handlungen, besonders wenn sie nicht äusserlich verübt worden sind, können sich in manche Schwierigkeiten verwickeln, die der richtigste Menschenverstand nicht durchdringt. „Es ist aber auch nicht dienlich, wie der gelehrte H. Pittroff (§. 197.) vom gegenwärtigen Stoffe schreibt, einen jeden Umstand nach der strengsten Schärfe des Rechtes zu durchwühlen: da der trid. Kirchenrath (Sess. 14. c. 5.) keine Gewissensfolter aus diesem Gericht gemacht haben will, indem es bey selben auf keine Formel des Prätors ankömmt, sondern vieles der vernünftigen Einsicht und Beurtheilungskraft des Beichtvaters überlassen wird, da es sehr oft hart hergehet, Recht und Handlung nur auf eine ziemlich wahrscheinliche Art zu bestimmen. „Ausserordentliche Fälle verdienen eine Bedenkzeit, wenn es nur sonst, wie es vielleicht das Beichtkind selbst gerne wollte, die Umstände nicht verbieten.

§. 284.

Pflicht des Beichtvaters, als Arzt, betrachtet.

Doch hat der Priester in dem Beichtgerichte nicht nur als Richter das Urtheil über den Seelenzustande des Büssers zu fällen (vorherg. §.); sondern er nimmt in Anbetracht der Seelenkrankheit, die ihm der Büsser entdecket, die Pflicht eines geistlichen Arztes auf sich, der durch geschickte Mittel dem Uebel des Büssenden abhilft. Der Beichtvater hat nun als Arzt auf die vergangenen, gegenwärtigen, bevorstehenden Seelenkrankheiten des Büssenden gehörige Rücksicht zu nehmen.

Er heilt also die überbliebenen Wunden und betrübten Folgen der schon vergangenen Krankheit, durch die Wohlthat der Sündenlossprechung, wenn nur sonst der Büsser sich in der gehörigen Gemüthsverfassung befindet. Sind jene Seelenkrankheiten wirklich gegenwärtig, oder auch nur in Zukunft zu befürchten: so wird es ihm zur Pflicht, selbe durch die Entfernung der ansteckenden Sündengelegenheit, und durch kräftige Gegenmittel wider das eingewurzelte Uebel der Sündengewohnheit zu haben, oder wenigstens zu schwächen.

Rühret die gegenwärtige Lage der Krankheit von der durch wiederholte Vergehungen zur Natur gewordenen Fertigkeit zu sündigen her; und hat der Büssende nach allem Betragen den festen Entschluß, keine seiner Genesung schädliche Handlung hinführo zu begehen, und auch die wider jene Uebel ihm angerathene Mittel sorgsamst anzuwenden: Dann kann ihn der geistliche Arzt, von Amtspflicht wegen, mit der heilsamen Wohlthat der Lossprechung laben. Läßt aber der an dem Seelenheile leidende Büsser seinem Seelenarzt keine Ursa-

che einer so fröhlichen Hoffnung merken: dann wäre für denselben die Lossprechung deswegen keine Labung, weil er sich auffer der zu seiner Genesung so nothwendigen Gemüthsverfassung befindet, nach welcher er bereitet seyn soll, hinführo alle schwer verbindende Pflichten zu befolgen (§. 272.). Hier fällt der Irrthum derjenigen auf, die da glauben, sie seyen zu der Anwendung der ihnen von dem Beichtvater vorgeschriebenen Mittel, die sündhafte Gelegenheit zu meiden, die Gewohnheit der Sünde zu fliehen, nicht verbunden, ausser es wären ihnen jene Mittel nur nach der Art und Form einer sakramentalischen Genugthuung auferleget worden. Ist man aber Kraft des natürlichen, und des in der Busse unterwaltenden göttlichen Rechtes, nicht verbunden, jene Mittel anzuwenden, ohne welche man seine zeitliche und ewige Bestimmung nicht erreichen kann?

Rühret der Ursprung der obbenannten Seelenkrankheit von einer ansteckenden nächsten Gelegenheit her: so muß die wahrscheinlichere Gefahr, angesteckt zu werden, die in dieser Gelegenheit zu befürchten ist, durch alle mögliche Mittel so sehr gemindert werden, bis sie aufhöret eine wahrscheinlichere, und anfängt, eine bloß mögliche Gefahr der Ansteckung zu werden, oder bis jene Gelegenheit aus einer *nächsten* zu einer *entfernten* Sündengelegenheit (§. 273.) umgeändert wird. Kann der Beichtvater aus allem Betragen des Beichtkindes, aus seinen Entschliessungen und Verheissungen, wenn nur diese einen Ernst verrathen, möglichst abnehmen, daß dasselbe die Vorschrift in Rücksicht auf alles, was es zu fliehen, zu thun, oder zu unterlassen hat, getreulich befolgen und also die *nächste* Gelegenheit in eine *entfernte* umändern will; dann ist keine Ursache, warum der Büsser in dieser umgestalteten Gelegenheit nicht verbleiben, hiemit auch die Lossprc-

sprechung, und die damit verbundene göttliche Gnade der Sünde zu widerstehen, erlangen könnte. Warum sollte er jene Gelegenheit verlassen, da in selber die Gefahr zu sündigen nicht wahrscheinlicher ist, als die Vermuthung, daß er nicht sündigen werde?

Läßt sichs aber voraussetzen, daß die Mittel, durch welche die wahrscheinlichere Gefahr, zu sündigen, nicht angewendet werden dürften, besonders wenn es bekannt wird, daß andere Beichtväter dergleichen Mittel umsonst vorgeschrieben haben, da muß dem Büssenden der bittere Auftrag gemacht werden, daß er die nächste Sündengelegenheit, sollte sie auch mit vortheilhaftesten Umständen verbunden seyn, zu verlassen habe, wenn er sonst durch die Wohlthat der Lossprechung aus dem elendesten Sündenzustande errettet zu werden wünschet. Hieher paßt die Lehre dessen, der doch geflissentlich gekommen ist, die Sünder zu berufen (Matth. 9, 13.): **Wenn dich dein Fuß zum Falle veranlaßt, haue ihn ab. Wenn dich dein Aug zum Falle veranlaßt, reiß es aus** (Mark. 9, 44. u. 46.). Nämlich jede Sache, jedwede Gelegenheit, sollte sie uns auch so angenehm, als der Fuß oder das Auge seyn, ist zu verlassen, wenn sie uns wahrscheinlicher Weise zur Sünde reizt. Und wie könnte in diesem Falle die Lossprechung dem Büssenden heilsam seyn, da er die feste Entschliessung nicht hat, alle schwer verbindende Pflichten auszuüben, die Mittel wider die Uebertretungen derselben anzuwenden (§. 141.)? Denn wenn die Gefahr zu sündigen so groß wird, daß es wahrscheinlicher ist, man würde in die Sünde fallen, als nicht fallen: da ist es, der Moral nach, einerley, die Sünde wählen, oder sich auch nur der wahrscheinlichern Gefahr derselben anvertrauen.

Die nächste Gelegenheit läßt sich aber auch nicht ganz leichterdings in eine entfernte umändern. Der einzige Vorsatz, das blosse Versprechen des Büssenden verdienet

noch

noch kein zuverlässiges Zutrauen. Es müssen von jener festen Entschliessung Spuren vorhanden seyn, Kraft welcher der Gebrauch der anzuwendenden Mittel zuverläßig zu hoffen ist, z. B. wenn der Büssende noch vor der Buße einige zur Sünde reizende Umstände auf die Seite geschoben, oder sich durch eine Zeit schon von einer Schoßsünde enthalten hätte.

Ohne dergleichen Merkmale würde besonders zum zweyten oder drittenmale kaum zur Lossprechung können geschritten werden. Wozu wäre aber auch die Lossprechung der Sünden vortheilhaft, wenn er keine tüchtige Proben von sich giebt, daß er redlich und ernsthaft in seinen Entschliessungen zu Werke geht?

Doch erfordert es das Gesetz der Liebe, daß man demjenigen, bey welchem der Seelenarzt sich eines so rauhen Mittels, als die Verweigerung der Lossprechung ist, bedienet, mit Art und Gelindigkeit den ächten Begriff von der Busse und ihren Bedingnissen beybringt. Nie müsse der Büssende eher, ohne Lossprechung, entlassen werden, bis er die Gründe, warum man so mit ihm verfährt, durchdringt, und also seine Unwürdigkeit und schlechteste Anlage, die Wohlthat der Lossprechung mit Nutzen zu empfangen selbst einsieht. Er wird, wenn er auch nicht zu nachdenkend wäre, noch den Arzt lieben, der ihm keine Arzney geben will, die für seine Umstände die Natur eines tödtlichen Giftes enthielt. Er muß versichert werden, daß ihn jeder Beichtvater, welchem sein Sündenzustand eben so aufgeleget würde, nur nach der nämlichen Strenge, die doch zu seinem Besten abzielet, behandeln könne. Uebrigens ist es, ohne andere Erinnerung einleuchtend, daß, wenn jemals, also gewiß in diesem Falle, dem Büsser die Beweggründe einer glückseligen Entschliessung (§. 276.) auf die dringendste Art vorzustellen sind.

Es wäre aber von Seiten des Seelenarztes ein auffallendes Merkmal der vernachläßigten Pflicht, wenn er sich nur um die mit tödtlichen Gebrechen behafteten Büsser annähme, und dabey alle Sorge für jene, die einiger Vorkehrungsmittel wider gewisse Unpäßlichkeiten bedürften, fahren liesse. Nicht nur die Errettung derer, die von tödtlichen Krankheiten hingenommen ihrem Untergange nahe waren, sondern auch die Aufrechthaltung jener, die er wider jene Krankheiten geschützet, wird einmal zur Verherrlichung seines Lohnes beytragen, so wie itzt die Sorge für diese und jene einen Theil seiner schweren Pflicht ausmachen. Hier ist besondere Rückficht auf jenes zu nehmen, was zu der Allgemeinheit des Vorsatzes gehöret (§. 271.). Wie leicht kann sich der Fall ereignen, daß jene, die nur läßliche Sünden, in das Beichtgericht bringen, eben einen desto lockernen Vorsatz haben, sich davon loszumachen, je weniger ihr Seelenzustand von einer etwa zu befürchtenden Gefahr bedrohet zu seyn scheint. Man sieht also, daß auch in den so genannten Gewohnheitsbeichten sich manche eine falsche Wirkung dieser sonst heiligen Handlung versprechen, und daß auch, wo sonst nur eine schwache Krankheit zu heben wäre, bisweilen eine der Wichtigkeit des Bußgeschäfts angemessene Strenge, von Seiten des geistlichen Arztes erfordert werde.

§. 285.

Pflicht des Beichtvaters, als Lehrer betrachtet.

Der Beichtvater, der die Pflichten eines Richters (§. 282.) und Seelenarztes (§. 283.) in dem Beichtgerichte zu befolgen hat, wird, um der Genauigkeit seines Amtes nachzukommen, und um der Würde des Bußsakraments bestens in allem vorzusehen, in manchen Vorfällen dem Büssenden, der ihm

seine innerste Bedürfnisse aufdeckt, alles das beybringen müssen, was entweder zur Natur des Bußgeheimnisses, oder zur genauen Bestimmung der dorthin gehörigen Materie, besonders aber zur thätigen Sittenbesserung abzielet. Wer sieht hier nicht ein, daß auch der Beichtvater in Rücksicht dieser bisweilen dem Beichtkind beyzubringenden Belehrung die Pflicht eines Lehrers auf sich nehme?

Diese Pflicht des Beichtvaters, als Lehrer betrachtet, erstreckt sich vermög der Natur dieses Versöhnungsmittels auf alle die Lehren, die nothwendig oder ersprießlich sind, dem Büsser die besten Gesinnungen und Neigungen gegen seinen liebenswürdigsten Urheber, und einen wahren Abscheu vor Beleidigungen desselben beyzubringen. Zu diesem Endzwecke unterweiset er den Unwissenden; hilft dem Einfältigen, vorzüglich in jenem, was die nöthige Glaubensstücke, die göttlichen Haupttugenden anbelanget. Er hält dem, der sich schon lange in dem Sündenwuste herumwälzte, sein unbilliges, vernunftwidriges Verfahren gegen seinen höchsten Wohlthäter vor. Er untersucht die Erfordernisse der Reue, des Vorsatzes, den Ernst der künftigen Besserung. Er erweckt den lauen, schreckt den verwegenen, ermuntert den niedergeschlagenen Christen; er stellt dem Wollüstling die Thorheit, die wahre Thorheit vor, die er begeht, wenn er einer augenblicklichen Ergötzung, die er mit der Natur der Unvernünftigen gemein hat, seine Zufriedenheit, Gewissensruhe, Ehre, Gesundheit, zeitliche und ewige Glückseligkeit zum Opfer hingiebt.

Kein Ort und keine Zeit ist geschickter, um den Christen die heilsamsten Lehren beyzubringen, als eben da, wo er als Büsser sein ganzes Herz erweitert, eröffnet hat, um das zu vernehmen, was ihm der Mann, dessen Leitung er sich überläßt, zu seinem Besten beybringen wird. Von dem Predigtstuhle höret er genugsame Lehren; aber

sie sind den Bedürfnissen eines jedweden insbesondere nicht angemessen. Man höret sie; aber man wendet sie nicht auf sich selbst an. Man erscheinet auch dort mit keinem so bereitwilligen Herzen wie im Beichtstuhle. Hier trifft die Lehre nur den Büssenden. Da macht nun eine einzige Warnung, eine Tröstung, eine Aufmunterung mehr aus, als jedwede andere geistliche Rede. Hier ist also das reiche Feld, wo der Apostel Jesu durch wenige mit Ernst, mit Vorsicht, mit Auswahl und Gelindigkeit angebrachte Worte sich häufigere Verdienste sammeln kann, als in seinem ganzen Apostelamte.

Doch wenn dem Beichtkinde eine Pflicht, oder etwas, was zur Befolgung derselben gehörte, unbekannt, und doch zu befürchten wäre, daß die Kenntniß davon ihm ein Stein des Anstosses seyn würde, theils wegen des damaligen Hanges zu jenem, was jener Pflicht entgegen stünde; theils auch wegen der Gelegenheit, die ohne das gröβte Aufsehen nicht verlassen werden könnte; dann wäre von Seiten des Beichtvaters mit dem Unterricht über jene Pflicht zurückzuhalten. Wozu diente jener Unterricht? Er nützte dem Beichtkind nichts; weil dieß nach dem gegenwärtigen Hange seines Herzens, wie der Fall lautet, das Gesetz übertreten würde, von welcher Uebertretung es doch bis itzt nichts wußte; und für die Ehrfurcht, die dem Gesetze zu erweisen ist, würde auch nicht gesorget, wenn es itzt von dem wissentlich und freywillig übertreten würde, von dem es zuvor, und im Falle, wenn der Unterricht ausbliebe, nur aus Unwissenheit überschritten ward.

Dieß gilt aber nur im Vorfalle einer unsträflichen und nicht leicht zu überwindenden Unwissenheit des Beichtkindes. Denn sonst wäre der Vorbehalt des Unterrichts nicht mehr ein Kunstgriff die Sünde zu verhüten; da jene Unwissenheit schon selbst Sünde wäre (§. 30.).

§. 286.

§. 286.

Das Beichtsiegel.

Das Bußsakrament würde aufhören ein trostreiches Mittel der Versöhnung mit Gott und der Beruhigung des Gewissens zu seyn, welches es doch seiner Beschaffenheit nach (§. 256.) ist; wenn je eine Gefahr anschien, daß der moralische Zustand des Büssers durch den Beichtvater, dem er anvertrauet wird, bekannt würde. Dieser Gefahr ist aber nach Möglichkeit vorgebeuget, da das natürliche, das göttliche willkührliche und religiöse Gesetz dem Priester über alles, was ihm aus der Beicht bekannt ist, und was nur zur mindesten Bekränkung des Büssers ausfiel, die schwerste Pflicht des strengsten Stillschweigens auferleget. Diese Pflicht nennet man das Beichtsiegel.

Und zwar das Naturgesetz, welches jene strengste Verbindlichkeit nach sich ziehet, entspringt hier aus einem, zwischen dem Priester und dem Beichtenden, durch den Vorgang dieser bedenklichen Handlung untergewaltenden Vertrag. Das göttliche willkührliche Gesetz beharret auf die Anwendung dessen, was die Einsetzung eines sowohl kräftigen als nothwendigen Gnadengeheimnisses gehässig oder fruchtlos machen würde. Dieß Gesetz ist nach der Gesinnung der Kirche von so schwerer Verbindlichkeit, daß kein Vorfall für möglich erachtet wird, in welchem von demselben eine Ausnahme statt fände. Das religiöse Gesetz bestimmt auch noch für den unbesonnenen Schwätzer die Strafe der Abwürdigung von dem Priesteramte und der Ausübung ewiger Busse (C. 12. de poenit. et remiss.).

Das Beichtsiegel erstreckt sich aber nicht nur auf die Sünden, sondern auf alle Mängel, die durch die Beicht be-

bekannt worden sind, sollten sie auch nicht zur Beichtmaterie gehören, z. B. die stammelnde Zunge, den Mangel der lateinischen Sprache; ja so gar auf die Vollkommenheiten, Tugenden und guten Werke, und mit einem Worte auf alles, was aus der Beicht, dem Beichtvater bekannt wird. Denn die casuistische Frage, was der Beichtvater ausser der Beicht, aus der Beicht erwähnen könne, ist vom Innozenz dem IX. (cap. omnis utriusque) mit dieser abgeschnittenen Antwort aufgelöset: Nichts, gar nichts, und dieß weder durch Worte, noch durch andere Zeichen.

Der Beichtvater hat sich also, vermög des Beichtsiegels, nach der angehörten Beicht so zu verhalten, wie wenn er die Beicht nicht gehöret hätte. Sein Betragen gegen das Beichtkind soll weder ungewöhnlich freundlicher, noch merklich ernsthafter seyn. Er darf deswegen weder die in der Beicht erworbene Kenntniß dahin benutzen, daß er seinen etwa durch die Beicht eingesehenen bevorstehenden Schaden vorbeugen wollte, ausser dieß geschähe durch glücklich gewählte Mittel, die weder einen Anschein verrathen, daß er von dieser Sache eine Wissenschaft aus der Beicht habe. Sonst muß er sein Wohl, sollte es auch das Leben betreffen, dieser heiligsten Verbindlichkeit aufopfern.

Noch kann er den Büsser nach der Beicht über seinen Seelenzustand trösten. Dieser Trost würde schon eine Bekränkung des Beichtkindes seyn, indem er ohne Regung der Schamhaftigkeit nicht angebracht würde. Auch wenn über gewisse Schwierigkeiten Rath einzuholen wäre, müßte der Vorfall von allen Umständen, die auch den mindesten Verdacht bey dem andern erwecken könnten, so abgeschälet seyn, wie wenn dieser Vorfall ein allgemeiner, aus der Casuistik etwa entlehnter Gewissensfall wäre. Doch ist dieß Abzwicken von begleitenden Umständen noch nicht hinlänglich alle Gefahr des Argwoh-

nes bey Erzählungen der etwa in der Beicht vernommenen Vorfällen gehörig abzulehnen.

Nichtsdestoweniger kann der Priester, auch ausser dem Beichtstuhle, das Beichtkind um die Erlaubniß, etwas, was sein Wohl betrifft, aus der ihm abgelegten Beicht vortragen zu dürfen, wiewohl mit größter Vorsicht angehen; und dieß nur in jenen wichtigsten Fällen, wenn das Beichtkind schon selbst in einen solchen Vortrag in der Beicht eingewilliget, oder wenn sonst der Beichtvater etwas Dringendes zu fragen, oder aufzulegen hatte. Weigert sich das Beichtkind: so hat der Beichtvater nichts mehr zu thun, als seine Unachtsamkeit abzubüssen, ausser der Vorfall wäre gar ausserordentlich gewesen (§. 282.). Das Beichtkind gestattet aber von seinem Seelenzustande zu reden, wenn es selbst davon zu reden anfängt, oder wenn er wieder zur Beicht kömmt. In diesem Falle ergiebt es sich der völligen Leitung seines Beichtvaters, und will also gewiß auch jenes, was dieser zu seinem Seelennutzen für nöthig erachtet.

§. 287.

Die Form des Bußsakraments.

Die Form des Bußsakraments sind hier jene Worte des Priesters, durch welche er die Lossprechung von Sünden ausdrückt. Diese Worte werden in der lateinischen Kirche vom dreyzehnten Jahrhunderte, und auch nach dem trident. Kirchenrath (S. M. 14. c. 3.) in der anzeigenden Redensart: Ich spreche dich los, vorgetragen, da doch zuvor, und wie auch in der griechischen Kirche noch immer, die Lossprechung in der Art eines Gebethes vorgebracht wird. Nämlich in jenen Dingen, die von der Kirchenmacht abhängen,

gen (§. 108.), muß man dem Gebrauche der Kirche, in der man lebt, nachkommen.

Doch ist die von dem Priester ertheilte Lossprechung keine blosse Erklärung des Sündennachlasses (§. 82.). Und wie könnte die Lossprechung eine dergleichen Erklärung seyn, da nach dem Ausdrucke, unter welchem die Macht, die Sünden nachzulassen ertheilet wird, das Urtheil des Priesters dem Urtheile Gottes vorgeht; weil es heißt: **was du auf der Erden auflösen wirst, das soll auch im Himmel aufgelöset seyn.** Wie dieß Herr Nicole aus dem heil. Bernhard (Serm. 1. in festo SS. Pet. et Pauli) anführet.

Der trident. Kirchenrath sagt in der oben angeführten Stelle, daß jenen Worten der Lossprechung löblich einige Gebethe zugegeben werden, die aber nicht zur Wesenheit der Form gehören. Diese können also auch nach der Aussage des Römischen Rituals wegen vorhandenen erheblichen Ursachen ohne Schuld wegbleiben.

§. 288.

Die nach der Beicht zu leistende Genugthuung.

Zur Vollständigkeit des Beichtgerichtes wird endlich von Seiten des Beichtvaters die Auferlegung, und von Seiten des Büssenden die Entrichtung einer auferlegten Genugthuung erfordert (§. 256.). Nämlich nach der Vorleuchtung der Vernunft selbst ist nichts billiger, als daß der Büsser seinem beleidigten Urheber für die ihm erwiesene Unehre einen bestmöglichen Ersatz erstatte. Ein Ersatz von dieser Art ist nun die nach der Beicht zu leistende Genugthuung.

Darüber hat man folgendes aus dem trident. Kirchenrathe zu merken: „Die Priester sollen allen, in soweit es der heilige Geist und Klugheit eingiebt, nach der Beschaffenheit der Laster und Fähigkeit der Büssenden heilsame und ang messene Genugthuungen auferlegen: damit sie nicht vielleicht, wenn sie den Sündern durch die Finger sehen, nachlässiger mit den Büssenden verfahren, und die geringsten Werke für die schwersten Verbrechen auferlegen, fremder Sünden theilhaftig werden. Sie sollen aber vor Augen haben, damit die Genugthuung, die sie auferlegen, nicht nur zur Aufrechthaltung eines frommen Lebens, sondern auch zur Bestrafung und Züchtigung der begangenen Sünden gedeihe (Sess. 14. c. 8.)."

Aus dieser Vorschrift lassen sich die Bedingnisse zu dieser Genugthuung bestimmen.

Die Priester sollen die Genugthuung auferlegen. So können nun die auferlegten Genugthuungswerke von dem Büssenden nicht nach Willkühr mit andern frommen Verrichtungen verwechselt werden. So muß nun auch die Genugthuung, wenn es die Umstände zulassen, auch dazumal nicht unterbleiben, wenn nur läßliche Sünden gebeichtet worden wären; denn die Genugthuung gehöret zur Ergänzung des gerichtlichen Vorganges, in welcher die Busse bestehet.

Die Genugthuung soll heilsam und dem Verbrechen angemessen seyn. Hiemit hängt es von der Willkühr des Beichtvaters nicht ab, hierinnfalls schärfer oder gelinder zu verfahren.

Der Fähigkeit des Büssenden sind jene Genugthuungen gewiß nicht angemessen, die von dem Büsser nicht verrichtet werden könnte, ohne es merken zu lassen, daß er schwere Sünden müsse gebeichtet haben.

Die Genugthuung soll zur Bestrafung und Züchtigung der begangenen Sünden gedeihen. Ist es nicht ungereimt zu behaupten, oder zu vermuthen, daß ein einigemal zu wiederholendes kurzes Formulargebeth zur Bestrafung und Züchtigung der Sünden, die wohl gar die Hölle verdienten, dienen könne? Aber wenn zum wenigsten nur diese Formulargebethe so vorgeschrieben würden, daß sie nicht auf einmal, sondern bis zu einer bestimmten Zeit einigemal wiederholet werden sollten: dann würden sie, weil sie das Angedenken der verrichteten Busse erneuern, auch noch zu einem geschickten Mittel dienen, den Sünder von dem künftigen Falle zurück zu halten, und hiemit auch schon einen völligern Bezug auf die Bestrafung und Züchtigung der Sünde erhalten.

Doch können auch noch jene Werke, die man aus schon vorhandenen Verbindlichkeiten auszuüben schuldig ist, noch immer als eine Genugthuung für die begangenen Sünden auferleget werden. Sie gewinnen ein neues Aussehen, nicht nur, weil man das, was man sonst hätte thun sollen, mit einer Verdemüthigung itzt aus besondern Gehorsame verrichtet, sondern auch weil sie, indem sie von dem Priester zur Ergänzung des Bußsakraments bestimmet werden, eine besondere Kraft erreichen, für unsere Sünden genugzuthun; und diese Genugthuung wirken sie nicht nur vermög des Verdienstes desjenigen, der sie ausübt; sondern auch von sich selbst, vermög ihrer Erhebung zu einem Genugthuungswerk und zur Ergänzung des Bußsakraments. Wie nützlich wäre es für das Beste des Büssenden, wenn ihm der Auftrag gemacht würde, alle seine freyen Handlungen, die er ohnehin als einen mittelbaren oder unmittelbaren Gottesdienst seinem höchsten Urheber schuldig ist (§. 180.) hinführo zur Genugthuung seiner Sünden aufzuopfern. Dieß käme mit dem Sinne der Kirche völlig überein, welche

nach der Lossprechung von den Beichtvätern folgendes abbethen läßt: Das Leiden unsers Herrn J. Christi; die Verdienste der seligen Jungfrau Maria, und aller Heiligen; und was du immer Gutes verrichten und Uebels erragen wirst, diene dir zur Sündennachlassung, zur Verstärkung der Gnade, und zum Lohne des ewigen Lebens.

Vielleicht dürfte eine dergleichen Gemüthsverfassung alles dasjenige, was man sonst seinem Urheber schuldig war, nun auch deswegen entrichten zu wollen, weil man es ihm als einem beleidigten Richter schuldig ist, mit jenem Geist der Busse, den man gemeiniglich empfiehlt, recht genau verbunden seyn. Man hat bey dieser Gemüthsverfassung eine anhaltende Erinnerung an seine Verbrechen; man sieht immer seinen Abstand von jener Vollkommenheit, zu welcher man sich erschwingen sollte; man erhält sich dadurch in der nothwendigen Verdemüthigung gegen seinen Urheber, und schöpft folglich ein neues Verlangen seiner erhabenen Bestimmung in Zukunft näher zu kommen. Vielleicht kömmt diese Gemüthsverfassung mit der Gesinnung des trident. Kirchenraths, nach welcher das Leben des Christen eine beharrliche Buß seyn sollte, wenigstens einigermassen überein.

Uebrigens, obschon man von der Genugthuung sagen kann, daß sie zur Ergänzung, nicht aber zur Wesenheit des Bußsakraments gehöre; so ist doch dieß nur von der wirklichen Genugthuung zu verstehen, als welche durch viele Sachen gehindert werden kann, ohne daß das Bußsakrament ungültig wäre. Hergegen muß der Wille, Gott für die ihm zugefügte Beleidigung nach Möglichkeit genugzuthun, eben so nothwendig in der Festigkeit des Vorsatzes enthalten seyn, als wie die ernsthafte Entschlieffung, den seinem Nächsten etwa verursachten Schaden nach Möglichkeit wieder zu ersetzen, in dem nämlichen

Vor-

Vorsatz enthalten seyn muß. Und dieser Wille ist vielleicht das, was man auffer dem Bußsakramente die Busse nennt. Doch tritt man der Wahrheit zu nahe, wenn man diese Busse, diesen Willen für eine besondere Tugend angiebt (§. 256.).

§. 289.

Ablässe.

Um die zeitliche Strafe der Sünde, die, auch nach der Nachlassung der Sündenschuld und ewigen Strafe, noch übrig bleibt (§. 125.), auszutilgen, gab uns die Barmherzigkeit des Unendlichen nebst der sakramentalischen Genugthuung (vorherg. §.) auch ein anderes Mittel an die Hand, nämlich die Ablässe, oder die aus dem Kirchenschatze zu ertheilende Nachlassung der für die schon verziehene Sünde noch rückständigen zeitlichen Strafe. Die Auferlegung der nach der Beicht zu leistenden Genugthuung sowohl, als die Nachlassung der erwähnten Strafe kommen von einer Quelle, von der Kraft der geistlichen Gerichtsbarkeit her. Der trident. Kirchenrath bestätiget diese Gerichtsbarkeit in Ansehung der Ablässe, und behauptet zugleich den Nutzen, den sie den Gläubigen bringen (Sess. 25.).

Durch den Ablaß kann die Nachlassung der alten Kirchenbusse nicht allein verstanden werden. Es giebt ja nebst der Kirchenbusse noch eine zeitliche Strafe, welche Gott über die auch nachgelassene Sünden bestimmt (2. B. der König. 12.). Es giebt aber auch in der Kirche Nachlassung dieser oder dergleichen Strafen. So hat Paulus (2. Kor. 2, 6. u. f.) dem Blutschänder zu Corinth einen Theil der Strafe gütig nachgelassen; und diese Nachlassung war doch wohl ein Ablaß? War aber jene Stra-

fe des Corinthers eine canonische Kirchenbusse? Die Abläße können auch deswegen nicht die einzige Nachlassung der Kirchenbusse zum Ziele haben, weil sonst der Schluß von sich selbst auffiel, daß die Kirche die Genugthuung, für ihre willkührlich entworfenen Straffatzungen lieber befolget wissen, als den Gläubigen, durch die Abläße, die Nachlassung der für das gegenwärtige oder künftige Leben bestimmten zeitlichen Strafen angedeyhen lassen wolle. Wäre dieß ein mütterliches Wohlwollen der Kirche gegen ihre Kinder? Sind die Verdienste der Blutvergiessung, des Todes, des Erlösers, mit sammt den Verdiensten der seligen Gottesgebährerin, und aller Auserwählten deswegen zu einem Kirchenschatz (C. 2. inter extrav. commun. de pœnit. & remiss.) versammlet worden, damit sich die Kirche aus jenem Schatze für die Nachlassung ihrer Strafen immer schadlos hielte, obschon sich übrigens die Gläubigen des Mittels, sich aus jenem Schatze die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen zu erwerben, für allezeit hätten entschlagen müssen?

Freylich ist der Gebrauch der förmlich verliehenen Abläße in der Kirche bekannter geworden, nachdem die canonischen Bußstrafen verordnet worden waren, und nachdem die Martyrer die Aussöhnung mit der Kirche für die Gefallenen erhalten hatten. Doch behielten die Abläße noch immer die Natur, die sie zur Zeit des heil. Paulus (2. Cor. 2.) hatten? Leo der X. verwarf den Satz, daß die Abläße zur Nachlassung der Strafe, die man bey der göttlichen Gerechtigkeit für die wirklichen Sünden schuldig ist, nichts beytrügen (in bulla contra Art. L.). Der heil. Thomas hält gar dafür, daß die Kirche durch dergleichen Abläße (die zur Austilgung der zeitlichen Strafe nicht beytrügen) den Gläubigen mehr Nachtheil als Hülfe verschaffte, weil sie dieselben, indem sie ihnen die auferlegte Busse nachließ, an schwerere Strafen, nämlich des Fegfeuers, anwieß. Man muß

daher

daher, sind seine Worte, anders reden, und sagen, daß sie (die Ablässe) so wohl vor dem Gerichte der Kirche, wie auch vor dem Gerichte Gottes, gelten (In supplem. Quæst. 25. art. 1.).

Und wenn es gewiß ist, daß die Kirche Ablässe ertheilen kann, welche Wirkung werden diejenigen Ablässe haben, die noch heut zu Tage verliehen werden, wenn einerseits die Ablässe nur lediglich zum Ersatz der canonischen Bußstrafen dienen, und wenn doch andrerseits diese Canons der Busse (die zu ihren Zeiten wichtig genug waren, die Sorge der Kirche für die Heiligkeit der Sitten, der Gläubigen zu empfehlen) schon so ziemlich veraltet sind, daß an ihrer Wiederherstellung alle Hoffnung aufzugeben ist; besonders da selbst der trid. Kirchenrath, wie sehr er auch diese Wiederherstellung wünschte, doch keine dazu abzweckende Verfügung traf (Sess. 24. de reform. c. 8.)?

Die Bedingnisse von Seiten desjenigen, der sich des Ablasses fähig machen will, werden von dem Meisten folgende angegeben: 1.) Ein von aller schweren Sünde gereinigtes Gewissen, wie auch die Abneigung des Willens von aller läßlichen Sünde. Wie könnte durch den Ablaß die Sündenstrafe nachgelassen werden, wenn man den Willen zu sündigen hätte, da doch dieser Wille, weil er an sich selbst Sünde ist, schon bestraft zu werden verdienet? 2.) Die Verrichtung der in der Ablaßverleihung von den Kirchenvorstehern vorgeschriebenen Werke.

§. 290.

Die Wirkungen des Bußsakraments

sind hauptsächlich folgende: 1.) Die Nachlassung der Sünde, und der mit ihr verbundenen Strafe (§. 256.). Die Erneuerung der Freundschaft mit Gott

durch die heiligmachende Gnade, als welche nach Vertilgung der Sünde in dem Gläubigen auflebt (§. 54.). 3.) Die Belebung der Tugenden und Verdienste, die durch die Sünde untauglich zum ewigen Leben waren (§. 58.). 4.) Die wirklichen Gnaden zur Vermeidung der Sünde und Beharrung im Guten (§. 241.). 5.) Die Verminderung der zeitlichen Strafen nach Verhältniß des zu diesem Sakrament mehr oder weniger bereiteten Büssers. Denn jenes: **Wem — weniger vergeben wird, der liebt auch weniger** (Luk. 7, 47.), gilt auch umgekehrt, nämlich: auch jenem, der mehr liebt, wird auch mehr vergeben. 6.) Die aus diesen süssesten Früchten wiederhergestellte Gewissensruh (§. 43.).

Welche vortheilhafte Früchte genießt also der Büsser aus diesem heiligen Gnadenmittel, da er sich durch dasselbe mit seinem unendlichen Urheber wieder versöhnet, ohne welche Versöhnung er auf seine Glückseligkeit noch für ein anderes, als für dieses Leben Verzicht thun müßte? Doch sieht man auch aus diesen Wirkungen des Bußsakraments, zu welcher Gemüthsverfassung das Herz des Büssers aufgelegt seyn müsse, um jener Wirkungen theilhaftig zu werden.

Wer sollte aber verweilen sich dieses Gnadenmittels, welches uns so trostreiche Vortheile gewähret, so oft, als es die eigene Bedürfnisse fordern, und uns die Pflicht sich mit seinem Gott zu versöhnen (§. 234.) dazu anhält, mit wahrer Aufrichtigkeit zu gebrauchen; wenn es, wie es uns die gesunde Vernunft sagt, gewiß ist, daß des Menschen wahres Glück nicht in eiteln Tand irdischer Ergötzungen, die dem Willen des gütigsten Vaters aller Wesen zuwider, sondern im Genusse glückseliger Freuden, die mit der Ausübung eines seinen Pflichten gleichförmigen Lebenswandels verbunden sind, und

die

die uns bis über den Rande des Grabes begleiten, einzig und allein bestehen kann (§. 9.). Und hat man schon einmal kein anderes Ziel seiner Bestimmung, als die Erfüllung des allerheiligsten Willens Gottes (§. 12.), und unsre eben darinn bestehende Glückseligkeit für das gegenwärtige und zukünftige Leben: warum wartet man, bis uns der Wechsel eines Scheinglückes, oder die Abnahme unsrer Kräfte die Gesinnungen des Herzens, die gegen das höchste Wesen nicht die besten waren, umzuändern anhält; und uns auf unsre erhabene Bestimmung aufmerksam macht? Soll unsre Besserung mehr eine natürliche Folge der entkräfteten Natur, der stumpfgewordenen Sinne, als eine willkührliche Entschliessung, als die Frucht unsrer Aufrichtigkeit gegen den Allmächtigen und liebenswürdigsten Urheber unseres Wesens seyn? Sieht man es aber ein, daß unsre Glückseligkeit in Handlungen und Neigungen besteht, die des Beyfalls unsres ewigen Gutthäters würdig sind; warum bestrebt man sich nicht, um diese Glückseligkeit länger zu geniessen? Will man Gott, dem man sein ganzes Leben, als dem Schöpfer, als dem Erhalter, als dem Endzwecke schuldig ist, nur den traurigen Ueberrest seines abgenutzten Lebens widmen? Gewinnen wir auch durch dieß unaufrichtige Verhalten gegen Gott, die sonst herzstärkende Hoffnung zur Gabe der endlichen Beharrlichkeit (§. 277.)? Und wird man sich selbst nicht immer zu einer desto schwerern Last, je öfter man etwas wider seine letzte, glückselige Bestimmung unternimmt?

Wie? man soll nicht besorget seyn, sich durch die Busse die selige Gewissensruhe wieder zu schenken, da das Bußgeschäfft selbst, weil es nicht ohne innerliche Regungen gegen den Allmächtigen vorgenommen wird, schon eine unsrem Gemüthe angenehme Unternehmung wird? denn hier ist auch die Bitterkeit des Schmerzens mit einem starken Zusatz von seliger Wollust vermischt. Kann

wohl

wohl wer die Sünde ernsthaft beweinen, ohne zugleich von dem angenehmsten Vertrauen auf den Unendlichbarmherzigen gelabet zu werden, ohne darüber den süssesten Trost zu empfinden, daß ihm der allgütige Vater durch eine so barmherzige Aufnahme noch mehr als väterliche Liebe erweise? Der heil. Augustin sagt: ein Büssender soll im steten Schmerzen, und in steter Freude über seine Schmerzen leben (Serm. 15. in append.). Und wahrhaftig wenn Gott und die Engeln sich über die Bußverrichtung eines Sünders erfreuen (Luk. 15, 10.); so kann auch die Busse dem Sünder selbst zur heiligsten Freude gereichen. Ist aber sogar in dem Geschäffte, in welchem man zu seinem Endzwecke zurückkehret der Schmerz ein Stoff der Freude; warum soll man sich dieß Geschäfft schreckbar vorstellen, oder sich dazu nur träg entschliessen?

Fünftes Hauptstück.

Von dem Fronleichnam.

§. 291.

Begriff davon.

Der gütigste Herr Jesus sorgte zwar durch die Einsetzung des Bußsakraments für die geistliche Genesung seiner Gläubigen, wenn diese das wahre Wohlbefinden des Seelenzustandes verscherzet hätten (vorherg. §.): doch hieß ihn auch seine unendliche Liebe zu den Gläubigen dafür sorgen, damit diese immerdar eine geistliche Nahrung für ihre Seele hätten, so wie zur Aufrechthaltung der Leibeskräfte durch die körperlichen Lebensmittel von der göttlichen Vorsicht gesorget worden ist. Zu diesem Endzwecke setzte er das

Sa-

krament des hochheiligen Fronleichnams ein, in welchem unter den Gestalten des Brods und des Weins der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi zur Stärkung und Nahrung der Seele enthalten ist.

In diesem heiligsten Sakrament, wenn man es, seiner Entstehung nach, betrachtet, beruhet zugleich die Wesenheit des Opfers der christlichen Religion (§. 212.). Die Natur des Sakraments und jene des Opfers sind also zwo Eigenschaften dieses erhabensten Gnadengeheimnisses.

§. 292.

Die entfernte Materie dieses Sakraments

Ist Waizenbrod und Wein, als in welcher auch die sinnlichen Sachen des christlichen Opfers bestehen (§. 214.). Die lateinische Kirche pflegt das ungesäuerte; die griechische das gesäuerte zu verwandeln. Jeder Priester hat sich nach dem Gebrauch seiner Kirche zu halten.

Das Roggenbrod, oder jedwedes andere, das von dem Weizenbrod abweicht, obschon es in einigen Gegenden, als gemeines Brod, gebraucht würde, ist eine unsichere Materie dieses Sakraments. Der Kirchenrath zu Kalcedonien erzählet (artic. 3.), daß man aus Mangel des Weizes in den Gegenden Lybiens aufhörte die Messe zu lesen.

Der Wein muß aus Trauben zubereitet seyn. Most wäre schon im Nothfall dienlich. Weineffig ist für immer eine zu dieser Anwendung untaugliche Materie. Wie schändlich wäre es für das Christenthum, wenn man hier jenen Wein gebrauchte, den man ausser dieser hei-

ligen

ligen Verrichtung kaum kosten würde, oder einem ehrlichen Gast nicht vorsetzen dürfte?

Die griechische und lateinische Kirche beobachten die zum Gesetze aufgenommene Gewohnheit, ein wenig Wasser, das den dritten Theil des Weins nicht übersteigen darf, beyzumischen. Diese Vermischung ist eine Vorstellung der Vereinigung der Gläubigen, die durch das Wasser, mit Jesu Christo, der durch den Wein angedeutet wird (S. cyp. Ep. 63.).

§. 293.

Die nächste sinnliche Materie desselben

ist der Leib und das Blut des Erlösers unter den sinnlichen Gestalten des Brods und Weins, so wie eben dieß von der nächsten sinnlichen Materie des christlichen Opfers zu behaupten ist (§. 214.).

Obschon aber der Leib und das Blut J. Christi unter zweyerley Gestalten des Brods und des Weins enthalten ist; so behält der Fronleichnam doch noch immer die Natur eines einzigen Sakraments; weil beyde Gestalten nur als eine Nahrung zur Seelenstärkung der Gläubigen abzielen.

Man kann dieß Sakrament, seiner Entstehung (in fieri) oder seinem Bestehen nach (in facto esse) betrachten. Es entsteht durch die Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und Blut des Erlösers mit Beybehaltung der vorigen sinnlichen Brods- und Weinsgestalten; es besteht aber auch nach dieser Verwandlung in dem nämlichen Leib und Blut des Erlösers unter den genannten fremden Gestalten, und zwar nach der Natur dieses Geheimnisses solang, als die Brods- und Weinsgestalten in jenem Falle, wenn das Brod

und

und der Wein zugegen wäre, selbst bestehen, oder ihr Daseyn nicht verlieren würden.

Diese wahre Gegenwart des Leibes und des Bluts J. Christi in den sakramentalischen Gestalten wird selbst durch die Worte Christi so kräftig bestätiget, daß jener, der da vorgiebt, die Worte: **Dieß ist mein Leib**, wären nur in einem figürlichen Verstande zu nehmen, auch zulassen muß, daß nicht der Leib Christi, in der That, sondern nur in einer Figur, für unsre Erlösung dargegeben worden sey. Christus sagt: **Dieß ist mein Leib, der für euch wird gegeben werden.** Er redet von seinem Leib, der einmal am Kreuz hängen würde. So wäre nun, wenn die Brodsgestalten nur eine Figur des Leibes Christi sind, auch der Leib Christi, der für uns sollte gegeben werden. Denn warum wären die Worte: **Dieß ist mein Leib**, in einem figürlichen; die anderen, die doch auf die erste unmittelbar passen: der gegeben wird, in dem eigentlichen Verstand zu nehmen? Ist nach deiner Behauptung vielleicht das Wort auch nur im figürlichen Verstand Fleisch geworden (Joh. 1, 14.)? Die bewährteste Regel ist es bey jenen, welche nach Regeln die Schrift auslegen, man soll die Worte der Schrift im eigentlichen Verstande nehmen, wenn andere deutlichere Stellen der Schrift keine Ausnahme nothwendig machten. Welche deutliche Stelle der Schrift dienet aber hier zur Erprobung, daß wenn die ewige Wahrheit saget: **Dieß ist mein Leib**, es eben soviel gesagt sey, als: **Dieß wird mein Leib, oder bedeutet meinen Leib.**

Auch in den ersten Jahrhunderten hielte die Kirche die Lehre von dem Fronleichnam, die sie bis itzt hält. Nun war aber die Kirche nach Geständniß derjenigen, die in dieser Glaubenslehre von uns getrennet sind, in jenen Jahrhunderten, die wahre Kirche: warum will

man

man also die Kirche, die itzt die nämliche erste Lehre hält, in dieser Lehre eines Irrthums beschuldigen; da doch die Kirche, die einmal die wahre ist, gewiß auch, nach jener Zusage: Die Pforte der Hölle sollen sie nicht überwältigen (Matth. 16. 18.), die wahre bleiben wird?

Ferners ist es an dem trid. Kirchenrath (Sess. 13. can. 3.) entschieden, daß Christus mit der göttlichen und menschlichen Natur, hiemit mit Leib und Seele unter den verwandelten Brods- und Weinsgestalten und zwar in einem jedweden Theile derselben auch vor der Zertheilung gegenwärtig sey. Denn die Zertheilung zernichtet die Natur der Brods- und Weinsgestalten nicht; sie kann aber auch nichts vorbringen, was zuvor nicht da war.

Obschon aber durch die Verwandlung des Brods der wahre Leib, und durch die Verwandlung des Weins das wahre Blut J. Christi in den sakramentalischen Gestalten gegenwärtig ist, so ist doch unter einer Gestalt die wahre Gegenwart J. Christi so anzubethen wie in der andern. Denn weder der Leib Christi ist in den Brodsgestalten: weder das Blut Christi unter jenen des Weins von den übrigen Eigenschaften Christi abgesondert. Man empfängt also den lebendigen Gottmenschen so in einer Gestalt, wie in der andern. Hiemit wird sich auch nur jener, dem es am Unterricht über dieß Geheimniß gebricht, über jene Verfügung der Kirche aufhalten, durch welche diese ihren Gläubigen, um manchen Verunehrungen dieses Sakraments, die bey der Austheilung desselben unter der Weinsgestalt unterliefen, vorzubeugen, den Genuß des Abendmahls unter den Brodsgestalten gewähret.

§. 294.

Die Form dieses Sakraments.

Besteht in den nämlichen Worten des H. Jesu, durch welche die Veränderung der sinnlichen entfernten Materie in dem Altarsopfer geschieht (§. 215.), und durch welche die wahre Gegenwart des Erlösers unter den Gestalten des Brods, und Weins ausgedrücket wird: **Das ist mein Leib; Dieß ist mein Blut** (§. 216.)

Man sieht es aus dem Ausdrucke dieser Worte, daß die entfernte Materie, über welche sie ausgesprochen werden sollen, gegenwärtig seyn müsse; wie könnten sich sonst die anzeigenden Fürwörter das, dieß auf dieselbe beziehen. Doch läßt man zu, daß die entfernte Materie noch genugsam gegenwärtig sey, wenn sie in einem unmittelbaren Geschirr z. B. in dem Speiskelch, sollte dieser auch aus Unachtsamkeit zugedeckt seyn, vorhanden wäre.

§. 295.

Der Ausspender desselben

ist der Priester des christlichen Opfers (§. 213.). Dieß bestätiget die sämmtliche Kirchentradition, und aufs neue aus derselben der trid. Kirchenrath (*Sess.* 22. can. 2.).

Der Diakon kann aber doch, wenn es die Noth erfordert, den Fronleichnam den Gläubigen mittheilen (Conc. Later. IV. can. 38.).

§. 296.

Wer den Fronleichnam empfangen kann.

Der Herr Jesus wollte durch die Einsetzung des Fronleichnams für seine Gläubigen eine stärkende Seelennahrung bestimmen (§. 291.). So sind es nun auch die Gläubigen, und zwar jene, die auf dem Wege zu ihrer glückseligen Bestimmung noch einer Stärkung bedürfen, für welche der Genuß des heiligsten Fronleichnam bestimmet ist. Man nennt deswegen dieß Sakrament die himmlische Wegzehrung.

Wenn die christliche Jugend dieß Sakrament empfangen könne, ist aus dem §. 233. zu ersehen.

§. 297.

Vorbereitung zum heiligen Abendmahle.

In diesem Gnadenmahle giebt sich der wahre Gottmensch unser göttlicher Heiland uns zur Seelenspeise (§. 291. u. 293.). Wer mag nun hier aufs genaueste andeuten, mit welchem lebendigen Glauben und Vertrauen, mit welcher Verdemüthigung und Ehrfurcht, mit welcher Andacht und Liebe man bey dem Tische des Herrn erscheinen soll? Kann man zweifeln, ob man dieser religiösesten Handlung, durch welcher man das Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist. (Joh. 6, 59), zu sich nimmt, eine gehörige Vorbereitung sowohl von Seiten der Seele, als auch von Seiten des Körpers vorauszuschicken hat?

Zur Vorbereitung von Seiten der Seele gehöret es, daß man die schweren Sünden, der man sich bewußt wäre, vermittelst des Bußsakraments austilge. Denn der Apostel verordnet folgendes: Der Mensch prüfe sich selbst, alsdann esse er von diesem Brode, und trinke aus diesem Kelche. Denn wer unwürdig ißt, und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet (1. Cor. 11. 28. u. 29.). Die Gewohnheit der Kirche macht diese Prüfung zu einer Nothwendigkeit, so daß, nach der Vorschrift des trid. Kirchenraths (Sess. 13. c. 7.), keiner, der sich einer Todsünde bewußt ist, so zerknirrscht er sich auch immer schien, ohne vorhergehende sakramentalische Beicht zu dem heiligen Fronleichnam hinzugehen darf.

Zur Vorbereitung von Seiten des Körpers wird durch das Kirchengebot eine natürliche Fasten anverlanget, oder eine Enthaltung von allem, was man als Speis oder Trank zu sich nimmt. Die Zeit dieser natürlichen Fasten fängt mit jenem Augenblicke an, an dem es nach der Anzeige einer richtigeren Uhr wahrscheinlicher wird, daß der Tag der Kommunion schon anbegonnt.

Der Nothfall, Krankheit, die Nothwendigkeit, in welche der Priester versetzet wird, wenn er statt des Weins Wasser gegossen, und nun nach dem Genusse desselben das Opfer zu ergänzen hätte, haben von diesem Kirchengebote die billigste Ausnahme.

Jene übertreiben die Sache, die die gläubigen Eheleute deswegen von dem Tische des Herrn zurücke weisen; weil diese vielleicht an dem nämlichen Tage einen Theil ihrer ehelichen Verbindlichkeiten erfüllten. In den ersten Jahrhunderten empfiengen die Gläubigen dieß Gnadenmahl alle Taze. Willst du nun als ein Mann

auftreten, der es behaupten wird, daß die christlichen Eheleute auch jene alltägliche Vorbereitung, die du vorgiebst, der täglichen Erscheinung bey dem Tische des Herren vorausschickten?

Von der gehörigen Vorbereitung des Gläubigen zu dem heiligen Abendmahle schreibt der gelehrte Herr Seibt (Katholisches Lehr- und Gebethbuch) zur Auferbauung einer christlichen Seele folgendes: „Da das heilige Abendmahl die Quelle des Lebens ist, so folget, daß das ganze Leben des Christen eine würdige Vorbereitung zu demselben seyn müsse; daß unser vornehmstes Verlangen seyn solle, desselben theilhaftig zu werden, und daß wir uns über nichts so zu betrüben haben, als wenn wir dieser himmlischen Speise beraubet sind. Werden wir uns noch wundern, daß die meisten Christen so schwach und matt sind? daß sie so wenig Kräfte haben, gute Werke zu verrichten, und den Versuchungen zu widerstehen, da sie sich so wenig Mühe geben, das Leben aus der Quelle des Lebens zu schöpfen? da sie so wenig Fleiß anwenden, sich zu diesem Sakramente vorzubereiten? und so wenig von der Gnade gerühret werden, die ihnen Gott erweiset, indem er sie zu demselben zuläßt? Man genießt das heilige Abendmahl an gewissen Tagen des Jahres mehr aus Gewohnheit, als in der Absicht, seine Seele dadurch zu stärken: und nachdem man es genossen, denket man nicht mehr daran. Da man also dem Genuß desselben, als eine ganz unwichtige Handlung, die keine beträchtliche Folgen hat, ansieht, so kann es auch keine Wirkung haben; Und möchte es keine entgegensetzte vorbringen? Möchte es, statt eine Quelle des Lebens zu seyn, nicht in den meisten Seelen eine Quelle des Todes werden, und ihre Finsterniß, ihren Kaltsinn und ihre Unempfindlichkeit vermehren!

Was wird demnach zu einem würdigen Genusse dieser göttlichen Seelenspeise erfodert? — Ein lebendiger Glaube, eine tiefe Erniedrigung, eine zärtliche und ächte Frömmigkeit.

Das einzige Beyspiel des Zachäus (Luk. 19, 16.) giebt uns hierinnfalls einen vollständigen Unterricht. Dieser demüthige und gläubige Zöllner, erfüllet mit einer grossen Vorstellung von Jesu, wünschet nicht nur auf das sehnlichste, ihn zu sehen, sondern wendet auch alles an, um sein Verlangen zu befriedigen. Als ihm Jesus die Versicherung, bey ihm einzukehren, ertheilet, durchdringet ihn die lebhafteste Freude. Er machet augenblicklich die sorgfältigsten Anstalten, damit sein Haus, zur Aufnahme dieses göttlichen Gastes, würdig befunden werde. Und nachdem dieser unter sein Dach eingegangen, verlieret er von dieser unschätzbaren Gnadenzeit keinen Augenblick. Er vernimmt mit der gröbsten Aufmerksamkeit und Lehrbegierde die Worte des Lebens, die aus dem Munde seines Heilandes fliessen. Er berathschlägt sich mit ihm über das grosse Geschäfft seines Heils, und über die Pflichten seines Standes. Er entdecket ihm sein Elend, flehet um seinen Beystand, und durch die Gegenwart seines Erlösers, und dessen himmlischen Unterricht gestärket, fasset er die kräftigsten Entschliessungen für die Rettung seiner Seele. Die Wirkung von diesem Besuche seines Heilandes konnte demnach keine andere seyn, als die gänzliche Aenderung seines vorigen Lebens.

Hier, christliche Seele! hast du das Muster, welches du bey deinem Kommunionen nachahmen sollst. Ueberzeuget, daß Jesus dein Leben und dein Heil sey, mußt du ein heisses Verlangen, ihn zu besitzen, fühlen. Wenn innerliche Eingebungen des heiligen Geistes dir rathen, dich mit ihm zu vereinigen: so muß dein Herz

vor Freude aufwallen, und deine größte Sorge seyn, dich zur würdigen Aufnahme deines Heilandes vorzubereiten. Wenn die kostbaren Augenblicke, in welchen Jesus mit Leib und Blut dir gegenwärtig ist, wie Zachäus, zur Wohlfahrt deiner Seele an. Höre und befolge treulich die Einsprechungen deines Heilandes; und jede Kommunion wird dich mit neuer Gnade ausrüsten, eine Sünde nach der andern, eine Schwachheit nach der andern abzulegen, und an dir gleichfalls wahr machen, was Jesus von dem Hause des Zachäus sagte: **Heute ist diesem Hause Heil wiederfahren.**„

§. 297.

Die Wirkungen.

Die Wirkungen, die der Genuß dieser himmlischen Speise hervorbringt, sind für die Seele die nämlichen welche der Genuß der ordentlichen Nahrungsmittel für den Körper nach sich zieht. Dieß Himmelsbrod nährt, stärkt, labt und erquickt die Seele, indem es derselben die innigste Vereinigung mit dem göttlichen Heiland, und also gewiß auch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade zuwegebringt. Denn er der Urheber der Gnade macht von diesem Gnadenmahle selbst den Ausspruch: **Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. Wer daher mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm.** Joh. 6. 56. u. 57.

Allein auch die Erhaltung des Lebens der Seele hängt gänzlich von dieser Speise ab. Denn, wie der Herr Jesus versichert, wer dieses Brod ißt, der wird ewig leben Gleichwie der Vater lebt, und ich durch den Vater lebe, also wird, wer mich ißt, durch mich leben.

Joh.

Joh. 6, 58, 59. Der trid. Kirchenrath nennt deswegen, dieses Himmelsbrod eine Arzney wider die täglichen Gebrechen (Sess. 13. c. 2.). Es löscht daher die läßliche Sünden aus, als welche die Grundfeste des geistlichen Lebens nach und nach schwächen, und untergraben. Es tilgt deswegen, sagt der heilige Bernhard (Serm. in cœna) in uns die Neigung zu läßlichen, und schwächt den Hang zu schweren Sünden.

Dieß Himmelsbrod labt und erquickt zugleich die Seele. Nur hier läßt sichs verkosten, wie süß der Herr ist. In diesem Sakrament wird alle Lieblichkeit, alle Annehmlichkeit des Wohlgeschmacks, ja selbst die Süssigkeit des Herrn verkostet Clem. V. in Conc. Vienn.). Denn dieß ist ja jene himmlische Speise, von der es geschrieben steht; **Du hast dein Volk mit der Engelspeise ernähret, und ihnen ein Brod vom Himmel herabgegeben welches alle Köstlichkeit und allerley süssen Geschmack in sich hat.** B. der Weish. 16, 20.

Endlich ist dieß wohlgeschmacke Himmelsbrod, nach dem trid. Kirchenrath (Sess. 13. c. 2.), ein wahres Unterpfand der ewigen Glückseligkeit. Hierüber giebt uns der Heiland selbst alle Versicherung: **Dieses aber ist das Brod, so von dem Himmel herabkömmt, auf daß wer davon ißt, nicht sterbe. — Wer nun von diesem Brod essen wird, der wird in Ewigkeit leben. — Wer aber mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben.** Joh. 6. 50, 52, 55.

§. 298.

Pflicht des Christen dieß Sakrament zu empfangen.

Dieses Brod, so vom Himmel herabkömmt (Joh. 6. 50.) stärkt, nährt, labt und erquickt die Seele (vorherg. §.). Ist es nun Pflicht dem Körper die ihm nothwendige Nahrung zu vergönnen, um sei-

ne Kräfte zu erhalten: wer wird wohl zweifeln, ob es Pflicht sey, durch den Genuß dieses Himmelsbrods, seine Seele zu stärken, zu nähren, zu laben und zu erquicken? Und da jedwede unsrer Pflichten der Wille Gottes ist (§. 59.): sollte wohl da der letzte Wille, mit welchem der göttliche Erlöser die Einsetzung dieses Liebesmahles beschloß, keine Pflicht seyn: **Dieses thuet — zu meinem Andenken** (1 Cor. 11, 25.)?

Doch so wenig es zu läugnen ist, daß man zu dem Genusse dieses Himmelsbrods verpflichtet sey, so unbestimmt ist es doch, wie oft man seine Seele mit dieser himmlischen Nahrung stärken und erquicken soll. Das religiöse Gesetz von der österlichen Kommnnion (§. 234.) setzt nur der äussersten Lauigkeit Schranken. Der trid. Kirchenrath trifft hierüber eine genauere Verfügung, indem er die Gläubigen durch den Barmherzigsten ermahnet und bittet, damit sie dieß übernatürliche Brod oft, und besonders am Ende dieser müheseligen Pilgerschaft geniessen (Sess. 13. c. 8.).

Aber auch hier kömmt es noch darauf an, wie vielmal diese Engelspeise genossen werden soll, um sie oft zu geniessen. Geniesst man sie oft, wenn man sie nur zu gewissen heiligen Zeiten genießt? Nicht wahr, auch im Falle, daß man für den Leib und für die Seele auf gleiche Art zu sorgen hätte, wäre es noch immer ein auffallendes Zeichen, daß man für den Leib mehr, als für die Seele sorge, wenn man jenem alltäglich die ordentliche Nahrung schenkte, dieser aber das für sie vom Himmel beschiedene Stärkungsmittel vielleicht gar nur drey oder viermal das ganze Jahr hindurch vergönnte.

Einige glauben diese Verbindlichkeit genau bestimmt zu haben, wenn sie den Gläubigen desto öfter oder seltner zu dem Tische des Herrn hinzu gehen heissen, je nachdem die-

dieser mehr oder weniger dazu aufgeleget und vorbereitet ist, je grösseren Vortheil er sich aus dem Genusse dieses Geheimnisses sammlet. So erlauben einige Geistlehrer einigen Gläubigen die sonntägige, anderen die in der Woche zweymal wiederholte, und nach anderen die alltägliche Kommunion, wenn sie beobachten, daß der Genuß dieses Geheimnisses immer mit grösseren Seelennutzen vorgenommen wird. Allein dadurch giebt man nur eine Anleitung, wie oft der Gewissensrath dem Gläubigen die Kommunion anrathen kann. Ich vermuthe aber doch nicht, daß man dadurch bestimmen will, der Gläubige habe seiner Verbindlichkeit schon genug gethan, wenn er sich nach jenen Regeln öfter oder seltner bey dem heiligen Abendmahle einfindet. Denn, nicht wahr, die nämliche Verbindlichkeit, die dich anhält, die Engelspeise zu genieſſen, hält dich auch schon dazu an, damit du diese Engelspeise vorbereitet, und, nach deiner Möglichkeit, würdig genieſſest, damit du auch, aus diesem Genusse, dir jene Vortheile verschaffest, wegen welchen dein Jesus zu dir kömmt Oder aber giebt es hier eine andere Pflicht, das Sakrament des Leibes Jesu zu empfangen; und eine andere, dasselbe würdig, vorbereitet, mit Nutzen, zu empfangen?

Vielleicht ließ sich die hier vorkommende Schwierigkeit über die Bestimmung, wie oft man bey dem Tische des Herrn erscheinen soll, einigermassen durch diesen Satz beylegen, welcher der Pflicht dieß Sakrament zu empfangen, und hiemit schon eben der Verbindlichkeit, die Wirkungen desselben auf sich anzuwenden, so ziemlich entspricht, nämlich: Man muß dieß Sakrament so oft empfangen, als man einsieht, daß man seine Seele wider die Sündenanfälle zu stärken habe; man muß aber, durch dieß Sakrament gestärket, auch trachten, sich zu dem Genusse desselben immer würdiger zu machen.

Um aber beurtheilen zu können, wer zu diesem Sakrament hinzuzulassen sey, können hier die Beobachtungen des gelehrten Herrn Pittroffs beste Dienste thun.

„a) Es ist kein Zeichen eines fruchtenden Genusses; wenn man an denselben viel himmlischen Geschmack findet: er ist zuverlässiger, wenn er sich in der Erbauung der Handlungen, und zunehmenden Verbesserungsanstalten des inneren Menschen äussert. Man muß es einem anerkennen, sagt Chrysost. und Augustin, daß man an diesem Tische gut geessen, und getrunken habe. b.) Es ist aber auch keine Folge, daß man sich desselben enthalten müsse, weil man noch immer in Schwachheiten verfällt, die unsrer Wachsamkeit entwischen. Es ist eine Speise der Starken, die gerade zu unsrer Unterstützung wider die Anfälle der alten Menschen eingesetzet ist. c.) Man muß nur die Fehltritte wohl unterscheiden: 1.) Ob sie aus unvorhergesehenen Vorfällen entstehen, oder uns schon zur Gewohnheit geworden sind. Diese schlisset der heil. Franz von Sales gerade weg von der achttägigen Communion aus, zu der er ein Gemüth erfordert, das von allem unordentlichen Affekte, oder Anklebungssünde leer ist. 2.) Ob sie aus Fahrläßigkeit der Sinnenverwahrung, oder aus bloßer Schwachheit des Herzens herrühren. „Kleine Treulosigkeiten ungescheuet zu begehen, nur weil sie klein sind, sagt der heil. Bernhard, ist eine Sünde in den heil. Geist. „Und der heil. Gregor setzt in der Ausrottung derselben die Prüfung, die der Apostel vor dem Genusse nöthig erachtet. — 3.) Unbedachtsame Ausgelassenheiten, die der Reinigkeit zu nahe treten, will der heil. Augustin so wenig an dem hochzeitlichen Gewande, das der Tisch des Herrn verlangt, geduldet, als Flecken in einem Staatskleide. 4.) Eben so scharf verfährt der heil. Franz von Sales mit den Vergehungen wider die Liebe. — 5.) Man muß auch darauf sehen; ob dergleichen Fehltritte

ei-

einiges Aergerniß, oder Aufsehen verursacht, oder ob sie in der Stille fürüber gegangen. Ob sie das Gemüth in starke Zerstreuung versetzt; oder nur die Oberfläche berühret. Ob sie an der Anzahl zu- oder abnehmen: und was man dazu für wirksame Verbesserungsmittel anwende: denn diese Speise muß wenigstens verhindern, daß man nicht zurückgehe. d.) Menschen, die sich im thätigen Leben befinden, und mit Weltgeschäften überladen sind, hat man, deswegen allein, keine Ursach, von dem Tische des Herrn zurückzuhalten; wo sie ihren Trost, ihre Erholung, Rath, und Ermunterung antreffen. — e.) Man soll diese Gattungen bevor rechtschaffen in der Uebung der Genieſſung im Geiste unterrichten: damit sie für die wirkliche mehr Eifer, mehr Anmuthung, und Geschmack gewinnen (Anleit. zur prackt. Gottesgel. (II. Th. §. 285.). „

Was den täglichen Genuß des Abendmahles anbelanget, so kann man aus dem heil. Augustin (Ep. 54. ad Jan.) ersehen, daß derselbe weder an- noch zu widerrathen sey. Er sagt: Jener, der sich nicht täglich bey diesem Tische zu erscheinen erlaubt, ehre dieß Sakrament; aber jener ehre es auch, der sich an keinem Tage erlaubt, sich von diesem Gnadenmahle zu entfernen. Doch (in dem Buche de Eccl. Dogm.) empfiehlt dieser heilige Vater die sonntägliche Kommunion besonders jenen, die von einem boshaften Willen frey sind, obschon sie übrigens wider ihre Anmuthungen noch immer zu kämpfen hätten.

Die Verbindlichkeit sich mit dieser letzten Wegzehrung auf die Reise in die Ewigkeit zu versehen (Trid. Conc. Sess. 13. c. 8.) ist desto wichtiger, je gewisser man durch die Bestätigung des Herrn Jesus selbst versichert seyn kann, daß dieß Sakrament das wahre Unterpfand unsrer künftigen Glückseligkeit ist (vorherg. §.). Diese Verbindlichkeit gehet hiemit diejenigen an, die sich in einer wahrscheinlichen Lebensgefahr befinden, z. B. der Soldat,

der aufs Schlachtfeld geführet wird; jener, der eine gefahrvolle Schiffahrt unternimmt: die Schwangern vor der ersten, oder auch vor einer nachfolgenden Niederkunft, wenn die vergangene Gefahr eine zukünftige vermuthen ließ.

Wider diese Pflicht vergeht sich nicht nur der Kranke, der auf diese letzte Wegzehrung nicht eher denkt, bis er durch die Heftigkeit der Schmerzen völlig unthätig und ausser Stand gesetzet wird, seinem Gemüthe eine zu dieser religibsesten Handlung gehörige Verfassung zu geben; sondern auch der Gesunde, der sich wenig oder gar nicht besorget, durch den würdigen Genuß des heiligen Abendmahles sich dazu geschickt zu machen, damit er dieß Unterpfand des zukünftigen glückseligen Lebens auch noch würdig am Lebensende genieſſe.

Endlich sollte der Christ sich mit einer angenehmen Gewalt, mit süssen Zwang, zum Genusse des Abendmahles angehalten fühlen, wenn er erwäget, daß dieß das Brod sey, das vom Himmel herabkömmt (Joh. 6, 50.), und in dem Christen die reinsten, nach himmlischer Seligkeit schmeckenden Seelenfreuden in desto gröſſerer Maaß zuwegebringt (vorherg. §.) je nachdem er mit heiligern Entschliessungen und brünstigern Empfindungen gegen die Gottheit bey diesem Brodbrechen erscheinet. Denn Gott hat uns, um uns dieses Leben zu keinem völligen Elende zu machen, schon hienieden wahrhaftig glückselige Freuden beschieden (§. 9.). Wo und wenn lassen sich aber diese am meisten verkosten, als da und dazumal, wo und wenn man selbst ein Tabernakel des Allerheiligsten geworden ist; wenn man den Unendlichen selbst als einen Gast im Herzen aufbehält, welcher uns jene beträchtlichsten und uns mächtig zur Liebe reizenden Wunder der Liebe erweist, von denen die Kirche in dem Amte von dem heiligsten Frohnleichnam singet: (Se nascens dedit socium.).

In

In der Geburt wird er selbst unser Reisgespann;
Im Abendmahl schenkt er sich uns zur Seelenspeise;
Er giebt sich in dem Tod zu dem Erlösungspreise,
Und herrschend trägt er sich noch uns zum Lohne an.

Sechstes Hauptstück.

Von der letzten Oelung.

§. 299.

Natur dieses Sakraments.

Wie das Bußsakrament zur Genesung der durch die Sünde erkrankten Seele (§. 284.); das Sakrament des Fronleichnams zur Nahrung derselben von dem göttlichen Stifter des Christenthums eingesetzet ward (§. 291): so ist auch von dem nämlichen Urheber aller Gnade für diejenigen, die mit gefährlichen Krankheiten des Körpers behaftet sind, das Gnadengeheimniß der letzten Oelung gewidmet. Dieß Sakrament besteht in der von den Priestern den gefährlich kranken Christen ertheilten Salbung mit Oel, das von dem Bischofe zu diesem Endzwecke gewidmet ist, wodurch sie die Erlassung ihrer Sünden die Gnade selig zu sterben, oder auch, wenn es zu ihrem Seelenheile dienet, die Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit erlangen.

Die letzte Oelung ist deutlich genug in der Schrift ausgedrückt. Ist einer, heißt es (Jak. 5, 14. u. 15.) unter euch krank; berufe er die Priester der Kirche zu sich, damit sie über ihn bethen, und ihn im Namen des Herrn mit Oel salben; so wird ihm das gläubi-

ge Gebeth Heil bringen, und der Herr wird ihm Erleichterung schicken: daferne er in Sünden ist, werden sie ihm nachgelassen werden.

Uebrigens spricht nebst der Tradition der trident. Kirchenrath (Sess. 14. c. 1) für die letzte Oelung als ein Sakrament gut.

§. 300.

Die Materie dieses Sakraments.

Die entfernte Materie der letzten Oelung besteht in dem zu diesem Endzwecke von dem Bischofe gewidmeten oder geweihten Oele (vorherg. §.); die nächste aber in der Salbung des menschlichen Körpers mit dem nämlichen Oele (ebend.).

Diese entfernte und nächste Materie der Oelung wird von dem trident. Kirchenrath (Sess. 14. c. 1.) ausdrücklich bestimmt. Doch ist das zu dieser Oelung gewidmete Oel kein anderes, als jenes, das man das Oel der Kranken nennet; obschon der trident. Kirchenrath nur das von dem Bischofe geweihte Oel zur Materie dieses Sakraments bestimmet. Doch kann nach dem römischen Rituale in den Fällen, wenn das Oel der Kranken zu wenig würde, von einem auch nicht geweihten Oele eine Vermehrung desselben vorgenommen werden.

Die Salbung an den fünf Sinnen des menschlichen Körpers gehöret nicht zur Wesenheit dieses Sakraments, weil nach der griechischen Kirche die Stirn, das Kinn, und beyde Wangen gesalbet werden. In dringenden Umständen würde deswegen auch eine einzige Salbung eines der fünf Sinnen, zum wenigsten unter einer Bedingniß vorzunehmen seyn.

§. 301.

§. 301.

Die Form der Oelung

oder die Worte, die der Ausspender dieses Sakraments bey der Salbung ausspricht, sind nach dem trid. Kirchenrath unter diesem Ausdrucke abgefaßt: **Der Herr vergebe dir durch diese heilige Oelung und durch seine gütigste Barmherzigkeit alle Sünden, die du durch das Gesicht — Gehör — u. s. w. begangen hast im Namen des Vaters u. s. w.**

Nämlich man hat hierinnfalls die von der Kirche gemachte Entscheidung, und den von ihr bewährten Gebrauch zur Richtschnur zu nehmen (§. 239.).

§. 302.

Der Ausspender derselben.

In der Schrift selbst (Jak. 5, 14. u. 15.) wird die Ausspendung dieses Sakraments den Priestern zugestanden. So ist nun auch nur der Priester als der Ausspender der letzten Oelung anzuerkennen.

Doch gehöret diese Verrichtung, vermög einer Kirchenverordnung (Clement. 1. §. 1. de Privil.) unter die Rechte des Pfarrers, so daß kein anderer Priester, ausser in dringenden Vorfällen, oder nur dazumal, wenn man vorsieht, daß der Pfarrer die Ausspendung dieses Sakraments vernünftiger Weise nicht misbilligen würde, ohne des Pfarrers Einwilligung sich zu dieser Verrichtung vordringen darf.

§. 303.

Wer die letzte Oelung empfangen könne.

Aus dem Begriffe von der letzten Oelung (§. 299.), und aus der dort erwähnten Stelle der heiligen Schrift erhellet es, daß nur die gefährlich kranken Christen dieses Sakrament empfangen können.

Doch wird dieß Sakrament weder den Kindern, die die Unterscheidungsjahre noch nicht erreichen, noch den Wahnwitzigen, die es von Jugend auf waren, ertheilet; obschon sie in gefährliche Krankheiten fielen; denn diese haben nach der heiligen Taufe keine Sünde, welche ihnen durch dieß Sakrament nachzulassen wäre. Eben so ertheilet man die Oelung den Soldaten nicht, die auf dem Schlachtfelde dem Tod entgegen gehen; noch den Schwangern, die einer gefährlichen Entbindung nahe sind, weder den zur Todesstrafe verurtheilten; weil alle diese nicht krank sind. Von der Zahl der Kranken lassen sich aber jene nicht ausnehmen, bey denen die durch das Alter geschwächte Natur selbst zuletzt eine gefährliche Krankheit wird.

Die Kranken aber, denen dieß Sakrament mitgetheilet werden kann, sollen (nach dem Katech. des trident. Kirchenrath 2. p. de extr. Unct.) dieß Sakrament zu empfangen nicht so lange verschieben, bis es mit ihrer Krankheit auf das äusserste käme. Denn Gott schenkt durch die Oelung den Kranken auch die Gesundheit des Körpers, wenn es zu ihrem Seelenheil ersprießlich ist, aber dieß durch kein sichtbares Wunderwerk. Ist es also nicht eine Art der Versuchung der Allmacht Gottes, wenn es der Kranke auf jene äusserste Umstände ankommen läßt? Nach dem nämlichen Katechism sündigen auch diejenigen schwer, welche ihren anvertrauten Gläubigen dieß

Ea-

Sakrament nur in jenen Krankheitsumständen ertheilen, wenn schon alle Hoffnung zur Genesung aufgegeben worden ist.

Der Gebrauch der Kirche läßt auch die Wiederholung der Oelung zu, wenn derjenige, der sie empfangen hat, wieder gesund geworden ist, und doch hernach entweder wieder in die nämliche, oder in eine andere Krankheit fällt.

§. 304.

Die Wirkungen der letzten Oelung

Werden ebenfalls aus der Natur dieses Sakraments, und der obbenannten Schriftstelle bekannt. Und zwar diese Oelung giebt dem Kranken die Gesundheit entweder ganz oder zum Theile, wenn es zu desselben Seelenheil ersprießlich ist. Sie erläßt die läßlichen, ja auch die schweren Sünden in jenem Umstande, wo der Kranke dieselbe zu beichten auffer Stand wäre. Nebst der Verstärkung, oder, nach dem erst erwähnten Falle der Mittheilung der heiligmachenden Gnade bringt sie der Seele Vertrauen, Glauben und Stärke zuwege, um die Schmerzen des Todes starkmüthig zu übertragen. Für dieses alles ist das Ansehen des trident. Kirchenraths Bürge (Sess. 14. c. 2.).

Kein Wunsch des Menschen ist wichtiger, als jener in einer guten Verfassung sterben zu können; denn von dem Ende dieses Lebens hängt der Anfang der einzig gewünschten unabänderlichen Glückseligkeit ab. Wenn es nun auch kein Verbrechen wider die Endabsicht des Erlösers wäre, als welcher uns die letzte Oelung zur Erleichterung gefährlicher Krankheiten und des Todes selbst einsetzt, so wäre es gewiß ein großes Vergehen wider die

Liebe, die man sich selbst schuldig ist, wenn man dieß Gnadenmittel in einer guten Verfassung zu sterben ausschlüge, oder keine Sorge trüge, dasselbe einsmals würdig zu empfangen. Nämlich man unterließ hierinnfalls eine Pflicht, die sich nicht nur auf die Seele, als welche durch dieses Gnadenmittel zum Todeskampf gestärket würde; sondern auch auf den Körper beziehet, als zu dessen Genesung die letzte Oelung für den Fall, wenn es zum Seelenheil ersprießlich ist, als ein durch göttliche Kraft wirkendes Mittel zu betrachten ist.

Um also dieß Sakrament einsmals mit demjenigen Nutzen, mit dem es verbunden ist, zu empfangen, muß man sichs angelegen seyn lassen, sich zu demselben noch in gesunden Tagen vorzubereiten. Eine dergleichen Vorbereitungsart ist es aber schon, wenn man mit Ehrfurcht der Ausspendung dieses Sakraments beywohnet; bey dieser oder bey einer andern Gelegenheit sein Verlangen, dieses Heilsmittel mit Nutzen zu empfangen, dem Allmächtigen vorträgt, und dadurch die falsche Weichlichkeit lauer Christen vermeidet, die dergleichen Gegenstände fliehen, weil sie ihnen zu traurig vorkommen.

Ferners ist auch der Unterricht von diesem Sakramente für alle Gläubigen desto nothwendiger, je weniger es möglich ist, sich erst dazumal darüber gebührend unterrichten zu lassen, wenn man in dringenden Umständen den dieß Sakrament empfangen soll; und je unsicherer es ist, ob man den Fehler, der vielleicht aus einer Unwissenheit begangen werden dürfte, wieder gut machen könne.

Siebenter Abschnitt.

Von der Priesterweihe.

§. 305.

Natur der Priesterweihe.

Da sowohl zur Entrichtung des christlichen Opfers (§. 213.); als auch zur Ausspendung der Sakramenten ordentlicher Weise nur die Priester zuzulassen sind (§. 240.): so sorgte auch unser allgütige Religionsstifter für die feyerliche Bestimmung derjenigen, deren Amt in jenen religiösen Verrichtungen bestünde, indem er die Priesterweihe oder jenes Sakrament einsetzte, durch welches dem, der es empfängt, eine geistliche Gewalt mitgetheilet wird, jene kirchlichen Verrichtungen auszuüben, die zur Verehrung Gottes zur Heiligung der Menschen, zur Regierung der Kirche gehören.

Aus der Geschichte ist es zu ersehen, daß alle Nationen, die den Erdball bewohnten, besonders bestimmte Priester zur Entrichtung des Gottesdienstes hatten (Theol. Dogmat. Bertieri c. 5.): fast so wie alle Völker die von ihnen erkannte Gottheit mit Opfern verehrten (§. 210.). Was deutet uns dieser allgemeine Menschensinn an, als daß es nach der geheimen Leitung der vernünftigen Natur bekannt werde, die Religion könne ohne Priestern, die zu den religiösen Verrichtungen besonders gewidmet wären, nicht bestehen?

Unterdessen empfiehlt nicht nur die sämmtliche Kirchentradition, sondern auch die Schrift selbst sowohl die

Natur der Priesterweihe, als auch die Gewalt, welche in selber mitgetheilet wird. So wurden von den Aposteln sieben Diakons durch das Gebeth und Händauflegen zum Dienste des Herrn bestimmet (Apostelg. 6.). So verordneten Paulus und Barnabas in allen Kirchen einige zum Priesterthume (Ebend. 22. V.) So war Timotheus von dem heil. Paulus durch das Auflegen der Hände dem Priesterthume gewidmet (1. Tim. 4, 14.). So wird auch die Gnade, die durch die Priesterweihe als durch ein Sakrament (§. 241.) mitgetheilet wird, in der Schrift empfohlen: **Um welcher Ursache willen ich dich ermahne, daß du die Gnade Gottes, welche durch Auflegung meiner Hände in dir ist, wieder erweckest.** 2. Tim. 1, 6. Kann man nun zweifeln, ob es in der Religion des Herrn Jesu eine Priesterweihe gebe, und ob diese ein Sakrament sey?

§. 306.

Von den verschiedenen Stufen der Priesterweihe.

Die Verfassung des Kirchensystems, als eines religiösen Staats, und die Unterordnung derjenigen, die demselben vorstehen (§. 237.); wie auch die verschiedenen religiösen Verrichtungen, deren einige sich unmittelbarer, als die anderen auf das heiligste Opfer, und die Ausspendung der Gnadengeheimnisse beziehen, machen jenen Unterschied nothwendig, der in der christlichen Religion zwischen verschiedenen Stufen der Priesterweihe anerkennet wird. In der lateinischen Kirche läßt man dahero folgende Stufen zu: das Amt des Thürhüters; des Vorlesers; des Exorcisten; des Akoluthen; das Unterdiakonat; das Diakonat; das Priesterthum (Conc. Trid. Sess. 23. c. 2.). Die vier ersten dieser Stufen nennt man

die

die niederen, die drey letzten die höheren Weihungen.

§. 307.

Die Vorbereitung dazu, oder die Tonsur.

Da durch die Priesterweihe jedweder, der sie annimmt, zu den heiligsten Verrichtungen des Gottesdienstes feyerlichst bestimmet wird (§. 305.): so ist es auch in der Kirche eine heiligste Verordnung, daß derjenige, der sich auf diese Art dem Dienst des Höchsten widmet, sich auch auf eine fügliche Art zu dieser Bestimmung vorbereite. Diese Vorbereitung geschieht durch die so genannte **erste Tonsur**, nämlich durch eine von der Kirche verordnete Ceremonie, durch welche diejenigen, die sich dem Dienste des Altars zu widmen entschlossen sind, öffentlich bezeugen, daß sie sich völlig dem Dienste der Religion widmen, und Gott zu ihrem Antheil nehmen (Trid. Conc. Sess. 23. c. 6.).

Diese Kirchenceremonie, die in den ersten drey Jahrhunderten nicht gebräuchlich war, und es auch noch immer in der griechischen Kirche nicht ist, besteht darinn, daß derjenige, der sich dem Dienste der Religion widmet, der Kopf beschoren, er aber, als eine dem Kirchendienst gewidmete Person betrachtet wird, und auch in dieser Rücksicht die sonst gewöhnlichen Privilegien geistlicher Personen genießt.

Die Tonsur schließt übrigens kein unwiderrufliches Gelübd zu dem neu angetretenen Stande ein; doch erfordert sie den ernsthaften Entschluß diesen Stand zu wählen, und sich in den Uebungen des geistlichen Lebens zu prüfen, um zu erkennen, ob man dazu berufen ist.

Diese Ceremonie muß also mit einer aufrichtigen Gemüthsverfassung, die dem Endzwecke derselben entspricht, empfangen werden: hiemit muß sich derjenige, der die Tonsur empfängt, auf eine besondere Art dem Allmächtigen widmen. Sonst begienge er gewiß eine schwere Sünde, und die solenneste Lüge, indem er vor Gott und im Angesichte der Kirche bezeugte, er wolle Gott zu seinem Antheil erwählen, und sich ihm widmen, ohne diesen Entschluß im Herzen zu haben.

Die Eltern können ihre Söhne zur Annehmung der Tonsur nicht bewegen, ausser sie hätten gründliche Proben, daß ihre Söhne eine aufrichtige, doch genugsam überlegte Absicht hätten, sich Gott für ihr ganzes Leben zu widmen; und daß diese sich in der Wahl des geistlichen Standes von keinen menschlichen und irdischen Absichten lenken liessen.

§. 308.

Die niedern Weihungen

als die ersten vier Stufen der Priesterweihe (§. 175.) sind an und für sich feyerliche Bestimmungen zu gewissen religiösen Verrichtungen, die sich noch auf eine entfernte Art zur Entrichtung des christlichen Opfers beziehen. Diese Weihen werden durch die Darreichung derjenigen Sachen, die auf jene Verrichtungen einen Bezug haben, als durch eine sinnliche Materie, und unter gewissen sich dahin beziehenden Worten, als durch die Form, so wie die Sakramenten mitgetheilet (Conc. Carthag. IV. c. 6. 7. 89.).

Jene Verrichtungen sind folgende: 1.) Dem Thürhüter wird das Amt aufgetragen, die Kirche den Würdi-

gen

gen auf, den Unwürdigen zuzuschlieſſen, und Acht zu haben, damit darinn nichts ungeziemendes vorgehe. 2.) Der Vorleſer bekömmt das Amt die heil. Schrift vorzuleſen; welche Ehre nach dem Zeugniß des heil. Cyprians (l. 2. ep. 5.) in der alten Kirche nur denen vergönnet war, die dem Glauben unter den Martern ſtandhaft bekannten. Ihm ſteht es auch zu die Glaubenslehren der Unwiſſenden auszulegen (Conc. Mediol. 1. tit. de lect.). Das römiſche Pontifical legt ihm auch die Segnung der friſchen Früchten auf. 3.) Der Exorciſt bekömmt die Gewalt Teufel auszutreiben. Doch dieſe Verrichtung iſt in dergleichen itzt ſeltſamſten Vorfällen, jedoch mit Gutbefinden des Biſchoffs, dem Prieſter überlaſſen. Sein Amt wäre es nur noch dem Biſchofe oder dem Prieſter bey jener Verrichtung zu Dienſte zu ſeyn. 4.). Der Akoluth ſoll dem Diakon und Unterdiakon bey dem Altarsverrichtungen dienen, die entfernte Materie des Opfers zubereiten; bey dem Opfer, und wenn ſonſt das Evangelium abgeſungen wird, die Kerzen tragen.

Ueber dieſe Verrichtungen verordnet der trid. Kirchenrath (Seſſ. 23. de Reform. c. 17.), daß dieſelbe in jenen Kirchen, in welchen es geſchehen kann, nur von jenen unternommen werden ſollen, die durch die beſondere Weihe dazu beſtimmt worden ſind.

Dieſe Verrichtungen ſollen, ihres Endzweckes wegen, mit einer Geſinnung, die dem Begriffe von der Gröſſe Gottes und der Würde ſeines Opfers entſpricht, unternommen werden. Iſt Gott groß: ſo iſt das Opfer, mit welchem er verehret wird, von gröſter Wichtigkeit. Soll nun jenes, was ſich zu dieſem Opfer mittelbar, oder unmittelbar bezieht, für nichts Wichtiges können betrachtet werden? Hier entdeckt ſich die Verbindlichkeit, dieſe Verrichtungen mit eifriger Achtſamkeit auf alles, was die Heiligkeit des Opfers fordert, vorzu-

nehmen, um das allerhöchste Wesen durch die Genauigkeit, mit welcher man jenen Verrichtungen obliegt, zu verehren, und den Fluch zu vermeiden, mit welchem die Schrift jenem drohet, **der das Werk Gottes nachlässig thut** (Jer. 48, 10.).

Uebrigens haben diese niedern Weihungen ihren Ursprung von der Einsetzung der Kirche Theol. Dogm. Bertieri c. 5.). Eben dieß beweist dieser Theolog von dem

§. 309.

Unterdiakonat.

Dieß ist die erste aus den höheren Stufen der Priesterweihe, und bestehet in einem Amt, welches schon einen mittelbarern Einfluß auf das christliche Opfer hat, als die niedern Weihungen haben (vorherg. §.). Nämlich es ist eine Weihe, in welcher die Gewalt ertheilet wird, dem Priester und Diakon unmittelbar in dem Meßopfer zu dienen. Die Materie dieser Weihe besteht in der Ueberreichung des leeren Kelchs und der Paten; die Form aber in den dazu ausgesprochenen Worten (Conc. Carth ag. IV. c. 5.).

Es werden aber folgende Verrichtungen des Unterdiakons, als welche sich unmittelbar auf das Opfer beziehen, an den Theologen angezeiget: Er hat den Kelch und die Paten von dem Meßopfer dem Diakon darzureichen; die Epistel zu singen; die Kelchtüchlein und Korporalien zu waschen.

Das Unterdiakonat wird, wie das Diakonat und Priesterthum, eine heilige Weihe genannt, nicht wie

wenn

wenn die niedern Weihungen nicht heilig wären; sondern weil demjenigen, der diese Weihungen annimmt, die Verbindlichkeit in dem ledigen Stande zu leben auferleget wird (S. Greg l. 1. ep. 44.). Vor dieser Verordnung der Kirche war auch das Unterdiakonat denen niedern Weihungen zugezählet (Tomassin. de disc. Eccl. T. 2. p. 1. l. 1. c. 26.).

Diese dem Unterdiakonat anklebende Verbindlichkeit, hinführo im ledigen Stande zu leben, erfordert, daß jener, der sich bequemet diese Weihe zu empfangen, sorgfältig sein Herz prüfe, ob er in sich wahrscheinliche Zeichen abnehme, daß ihm Gott die Enthaltsamkeitsgabe verliehen habe (Conc. trid. sess. 23. c. 3.) Diesem zu Folge sollte niemand zum Unterdiakonat zugelassen werden, der nicht durch eine beträchtliche Zeit seine Stärke in dieser Tugend erfahren hätte.

§. 310.

Das Diakonat

erkennet die Kirche für jene höhere Weihung, durch welche die geistliche Gewalt verliehen wird, dem opfernden Priester am nächsten zu dienen. Die Einsetzung des Diakonats ist aus der Schrift bekannt. Die Materie dieser Weihung ist die Auflegung der Hände; die Form die Worte des ordinirenden Bischofs bey der nämlichen Auflegung der Hände (Conc. Charthag. IV. c. 2. 3. 4.).

Die Darreichung des Buches der Evangelien scheint nur aus einer willkührlichen Satzung der Kirche zu geschehen; weil in der griechischen Kirche nur das Händeauflegen gebräuchlich ist, und auch in der lateinischen

Kirche durch zehn Jahrhundert gebräuchlich war. (cit. Conc. Carthag.).

Die Verrichtungen des Diakons sind folgende; dem Priester in dem Meßopfer beystehen, und dabey das Evangelium singen; in gewissen Umständen feyerlich taufen (§. 245); den Fronleichnam dem christlichen Volke austheilen (§. 295.); das Wort Gottes verkündigen, oder predigen (Apostelg. 6, 9.); vormals gehörte es auch zu ihrem Amt, die Kirchengüter zu verwalten, und für die Arme zu sorgen (Ebend. 6, 2.).

§. 411.

Das Priesterthum

ist jene heilige Weihe, und gewiß ein Sakrament (§. 305.), durch welches die Macht den Leib des Herrn Jesus zu konsekriren (§. 213.), und die Sünden nachzulassen (§. 219.) mitgetheilet wird.

Die Materie dieser Weihe besteht in dem Auflegen der Hände; die Form aber in den Worten, durch welche der Bischof die Mittheilung der obbenannten Gewalt andeutet. (1. Tim. 4, 14.). Die Darreichung des Kelchs ist folglich in dieser Weihe nichts Wesentliches, besonders da sie in der griechischen Kirche nicht gebräuchlich ist, und es weder in der lateinischen Kirche durch zehen Jahrhundert war.

Nebst der Gewalt das Brod und den Wein in den Leib und Blut des Herrn Jesu zu verwandeln, und von den Sünden loszusprechen, oder dieselbe vorzubehalten, wird dem Priester auch die Macht ertheilet alle heilige Sakramenten (§. 109.), auch die Firmung obschon ausserordentlicher Weise (§. 120.), die Priesterweihe,

weihe, wie wir itzt sehen werden ausgenommen, den christlichen Gläubigen auszutheilen. Die feyerlichen Verrichtungen des Priesters sind nach dem Römischen Pontifical folgende: **Opfern, Segnen, Vorstehen, Predigen, Taufen.**

Man sieht, daß die Verrichtungen des Unterdiakons, des Diakons und besonders des Priesters mit jener Verbindlichkeit, die in den Verrichtungen der niederen Weihungen nicht auffer Acht zu lassen ist (§. 308.), um desto enger verknüpfet sind, je näher dieselben Altarsdiener zum Heiligthume hinzutreten.

§. 312.

Das Bischofthum

ist endlich die Völle und Krone des Priesterthums. **Was ist der Bischof**, fragt der heil. Augustin (lib. Quæst. in V. & N. Test. q. 101.), **als der erste und höchste Priester?** Und der heil Ignatius schreibt an die Smyrner: **Ehre den Bischof, als den Vornehmsten der Priester.** Diese Völle des Priesterthums aber bestehet in einer Weihe, durch welche dem Priester die Macht gegeben wird, 1.) die Kirche Gottes zu regieren (Apostelg. 20, 17. u. 28.); 2.) folglich, nach dem Beyspiele der ersten Bischöfe, der Apostel, (Apostelg. 6. Ebenda: s. 6. 22. ú. 1. Tim. 4. 14.) auch zur Fortdauer der Kirchenregierung wieder Bischöfe und Priester zu weihen; 3.) Das Sakrament der Firmung ordentlicher Weise auszuspenden (§. 251.).

Die Bischöfe waren auch immer in der Kirche über die Priester erhoben. Dieß beweisen jene Verzeichnisse der Bischöfe in den vornehmsten Kirchen, die von den

ältesten

ältesten Vätern aufbewahret worden sind. Denn wie könnten diese Verzeichnisse bis zu den Aposteln hinaufsteigen, wenn es in der Kirche keine Bischöfe, von dem Anbeginn der Kirche gegeben hätte?

Es fällt nun merklich auf, daß jene nicht die wahre Kirche seyn müsse, in welcher aus Mangel einer ununterbrochenen Reihe und Nachfolge der Bischöfe weder die bischöfliche Gewalt mehr vorhanden ist, und in welcher die priesterlichen Verrichtungen, ohne empfangene Weihe, von einem jedweden vorgenommen werden können.

§. 313.

Ob alle diese Weihungen Sakramenten sind?

Die Frage ist nicht von der Weihe, durch welche man zu der priesterlichen Würde gelangt; denn diese ist nach der Entscheidung des trid. Kirchenraths (Sess. 23. can. 1.), so wie es auch aus der Natur der Priesterweihe (§. 305.) abzunehmen ist, als ein Sakrament anzuerkennen. Dazu gehöret ebenfalls das Diakonat und die Bischofweihe; denn der trid. Kirchenrath spricht über jene den Fluch (Sess. 23. can. 4.), die da zulassen, daß der heilige Geist in der heiligen Weihung nicht mitgetheilet würde, und daß also die ordinirenden Bischöfe jene Worte: **Nimm hin den heiligen Geist**, umsonst aussprächen; welche Worte doch in der Weihe des Diakons sowohl, als des Bischofes ausgesprochen werden.

So bleibt nun diese Frage nur von den niedern Weihungen, und dem Unterdiakonat aufzulösen. Allein, warum sollte man glauben, daß diese Weihungen Sakramenten sind, da in der griechischen Kirche, die doch in dem Kirchenrath zu Florenz keines Irrthums beschuldi-

get

get wird, die Aemter des Thürhüters, des Exorcisten und des Akoluthen für keine Weihungen anerkennet werden; und da selbst diese Weihungen weder von Christo eingesetzet sind, noch auch von den Bischöfen, die doch nur Ausspender des Sakraments des Ordens sind, ausschliessungsweise mitgetheilet werden, indem auch andere Priester dieselben mittheilen können (Conc. Trid. Sess. 23. c. 1. de reform. u. Nicæn. II.).

Doch folget aus dem, daß mehrere Weihen Sakramenten sind, noch nicht, daß deswegen die Anzahl der Sakramenten überhaupt gröſſer ausfalle. Denn alle die Weihen sind nur als Stuffen der Priesterweihe zu betrachten, und machen also die Natur eines moralischen Ganzen aus, So ist der Fronleichnam doch nur ein Sakrament, obschon er sowohl den Leib Christi unter den Brods-, und das Blut desselben unter den Weinsgestalten enthält. Es wäre aber auch nichts Anstöſſiges, wenn man in diesem Verstande mehr als sieben Sakramenten annähme; denn wenn der trid. Kirchenrath sieben Sakramenten bestimmt (Sess. 7. can. 1.): so ist das Sakrament der Priesterweihe nach seinem ganzen Umfange zu nehmen, nämlich in so weit diese Weihe die andern Weihen, als die Stuffen der Priesterweihe, in sich einschlieſst.

§. 314.

Der Ausspender des Sakraments der Priesterweihe

ist allein der Bischof, als welchem in der Weihe die Macht, die Priesterweihe mitzutheilen, verliehen wird (§. 312.). Es ist auch keine Stelle in der Schrift anzutreffen, daß die Priesterweihe von jemand andern, als von den Aposteln und ihren Nachfolgern mitgetheilet worden sey. Das Gegentheil er-

erhellet aus den oben angeführten Stellen (§. 312.) und aus den Episteln Pauli 1. Tim. 3. u. 5. Tit. 1. Dazu kömmt das Ansehen der Kirchentradition von ersten vier Jahrhunderten, und zufolge dieser die Bestimmung des trid. Kirchenraths (Sess. 23. can. 7.). Arius ward auch schon zu jenen Zeiten, wo die Kirche (nach einem gewissen System) keiner Reformation bedurf, als abtrünnig erkläret, weil er den Priestern, wie den Bischöfen die Gewalt Priester zu weihen einräumte (S. Epiph. hæres. 55.).

Doch werden die niedern Weihen auch von Aebten mitgetheilet (Conc. Trid. Sess. 23. c. de Reform.). Auch die Chorbischöfe, oder Generalvikarien der Bischöfe, die doch vermög ihrer Einsetzung noch keine Bischöfe sind, können (Conc. Nicæn. II.) das Unterdiakonat ausspenden (vorherg. §.).

Obschon aber jedweder Bischof die Priesterweihe gültig mittheilen kann, so wird doch diese Verrichtung dem eigenen Bischofe desjenigen, der die Weihe empfängt, eingestanden, oder doch von ihm die Zulassung erfordert (Conc. Trid. Sess. 23. c. 8. de Reform.).

Nun kann aber ein Bischof als der eigene betrachtet werden, entweder in Rücksicht auf den Ort, wo man gebohren ward, wenn dort die Eltern auch dazumal wohnhaft waren; oder in Rücksicht auf die Pfründe, die man in dem Kirchsprengel eines Bischofs erhält; oder auch vermög des Aufenthalts, den man in einem Kirchsprengel zu nehmen angefangen hat, und den man dort fortzusetzen Willens ist.

Der Bischof kann nicht zwo höhere Weihungen an einem Tage vornehmen (Trid. Conc. Sess. 23. c. 13. de Reform.). Da, wo es sonst gewöhnlich ist, können auch die niedern Weihungen mit dem Unterdiakonat

an

an einem Tage ausgespendet werden (Cap. de eo Tit. de temp. ordin.).

§. 315.

Von dem, der die Priesterweihe annimmt.

Nur eine Mannsperson kann dieses Sakrament annehmen. Die Weiber, sagt Paulus (1. Kor. 14. 34.), sollen in den Versammlungen schweigen; denn es wird ihnen nicht zugelassen, allda zu reden, sondern daß sie unterthänig seyn. Doch muß jener, der die Weihe empfangen will, durch die Taufe ein Mitglied der Kirche geworden seyn (§. 247.). Und obschon dieß zur gültigen Weihe genug wäre: so werden doch noch um die Weihe gehörigermassen zu empfangen drey Stücke von der Kirche anverlanget: 1.) das vorgeschriebene Alter; 2) ein hinlänglicher Lebensgehalt; 3.) die Empfangung der Weihe nach der Ordnung ihrer Stuffen.

Für das Unterdiakonat fordert der trid. Kirchenrath (Sess. 23. c. 11. de Reform.) das 21. Jahr; das 22. Jahr für das Diakonat, und für das Priesterthum das 25. Doch ist es genug, wenn man diese Jahre anfängt. Für die niederen Weihen ist keine Zeit bestimmet. Doch sieht man schon aus der beträchtlichen Vorbereitung zu den Stuffen der Priesterweihe (§. 307.), daß dazu ein Alter erfordert werde, dem der Mangel einer reifen Ueberlegung auf keine Art kann vorgeworfen werden.

Ferners erfordert die Wichtigkeit des Standes, dem man sich durch die Priesterweihe widmet, in jenen, die sich dazu entschliessen, billigstermassen folgende Stücke:

1.)

1.) Den Beruf. Niemand aber eignet sich selbst diese Ehre zu, spricht hierüber Paulus, sondern wer von Gott, wie Aaron gerufen wird (Hebr. 5, 4.).

2.) Rechtschaffenheit in dem Lebenswandel, so daß der zu ordinirende Altarsdiener entweder die Taufgnade noch nicht verloren, oder doch seine Verehrungen durch Busse und Besserung insoweit ausgetilget haben soll, daß er sich aus der Gefahr zu fallen, oder andern durch seinen üblen Ruf eine Aergerniß zu werden befinde. Dieß fordert Paulus von den Diakonen ausdrücklich: Sie sollen das Geheimniß des Glaubens mit reinem Gewissen erhalten. Diese soll man auch zuvor prüfen, und dann sollen sie dienen, wenn sie untadelhaft sind (1. Tim. 3, 9. u. 10. Die Aehnlichkeit, die sich in Rücksicht auf eine jedwede heilige Weihe entdeckt, läßt dieß, was hier Paulus von den Diakonen fordert, auf alle Stuffen der Priesterweihe ausdehnen.

3.) Die nöthige Wissenschaft zur Ausübung des zu übernehmenden Amtes; damit es nicht heisse: Weil du nun die Erkenntniß verworfen hast, so will ich dich auch verwerfen, daß du mir das Priesterthum nicht verwalten sollest (Osee 4, 6.). Oder: Wehe euch, ihr blinde Führer (Matth. 23, 16.).

Doch ist für diese letzte Erforderniß die Priesterweihe heut zu Tage bestens gesorget, da niemand zu derselben zugelassen wird, der nicht die ganze Theologie und das Kirchenrecht gehöret, und sich mit solcher Emsigkeit auf diese Wissenschaften verleget hat, daß er nicht in dem letzten Range der akademischen Zuhörer stecken blieb.

Die kanonischen Hindernisse, die einer getauften Mannsperson in der Annehmung der Priesterweihe im Wege stünden, hat man mehr in dem Fache des Kirchenrechts, als jenem der Moral zu suchen.

§. 316.

Die Wirkungen der Priesterweihe

sind nach der Natur dieses Sakraments, folgende: die geistliche Gewalt zu den bestimmten religiösen Verrichtungen (§. 305.); die heiligmachende Gnade oder Verstärkung derselben (§. 174 u. 241); dann auch ein unauslöschliches Merkmal, durch welches der Ordinirte von einem jedweden andern, der nicht ordinirt ward, unterschieden wird. Und dieß nach der Gesinnung unsrer ältesten Vorfahrer im Christenthum (Can. Apost. 68.).

Achtes Hauptstück.

Von der Ehe.

§. 317.

Natur des Ehesakraments.

Da der Herr Jesus für die wichtigsten Bedürfnisse des geistlichen Lebens seiner Gläubigen die bisher erwähnten Gnadenmittel einsetzte, so sorgte auch seine Liebe für die Vermehrung und Fortpflanzung seiner Gläubigen, indem er den Ehestand zur Würde eines Sakraments erhob. Er machte zwar keine neue Einrichtung zu dem Ehebund; doch aber gab er dem bürgerlichen Ehevertrag für seine Gläubige das Wesentliche eines Sakraments. Das erste war wider die Absichten seiner Sendung; das zweyte aber that er in Kana Galiläa, oder wie es einige behaupten, nach seiner Auferstehung (Matt. 19.).

Nämlich Christus erwählte den bürgerlichen Vertrag der Ehe zu einem Zeichen seiner Vereinigung mit der Kirche, oder mit der christlichen Seele, und gab ihm dadurch die Würde eines Sakraments. Denn Paulus sagt von diesem Vertrage: Dieß ist ein grosses Sakrament, ich sage aber in Christo und in der Kirche (Eph. 5, 32.). Das Eyesakrament ist also eine gesetzmässige Vereinigung einer Manns und einer Weibsperson, wodurch sie sich zu einem von dem Naturgesetze bestimmten Gebrauch ihres Körpers verbinden.

Diese Erklärung enthält das, was in einer andern erst vorausgesetzet werden müßte. Man nennet gemeiniglich die Ehe die Vereinigung eines Manns, und einer Weibsperson, wodurch sie sich zu einer ununterbrochenen Gesellschaft des Lebens wechselweise verbinden. Man sieht aber, daß diese Erklärung das gegenseitige Recht der Eheleute zu dem von dem Naturgesetze bestimmten Gebrauche ihrer Körper, die sogenannte Ehegebühr, voraussetzet.

Das Ehesakrament wird hier als eine gesetzmäßige Vereinigung der genannten Personen angegeben, weil das Ehesakrament noch immer die Natur eines nach den Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft geschlossenen Vertrags beybehält.

Es ist aber auch eine ausgemachte Sache, daß der Ehevertrag, so wie eine jedwede Art bürgerlicher Verträgen, den Verfügungen der politischen gesetzgebenden Gewalt besonders unterliege. Denn gleichwie es das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft angeht, daß das Besitzrecht eines Bürgers auf bewegliche oder unbewegliche Güter, nur nach Verträgen, die den Gesetzen der Nation gleichförmig sind, auf andere übertragen werde: eben so und noch vielmehr muß es dem politischen

Staate

Staate obliegen, zu wachen und zu verhüten, damit sich die Glieder desselben, die Bürger des beyden Geschlechts, nicht nach Art der vernunftlosen Heerde, ohne Gesetz, Ordnung, Wahl und Absicht vermischen und verbinden, wenn sich sonst diese Gesellschaft Ordnung, Ruhe, Glückseligkeit und die Dauer dieser wünschenswürdigsten Güter zum Endzwecke vorgesetzet hat.

§. 318.

Der Diener dieses Sakraments.

Das Sakrament der Ehe enthält die Natur eines bürgerlichen Ehevertrags, oder, was eines ist, Christus erhob den bürgerlichen Ehevertrag zur Würde eines Sakraments (vorherg. §.). Wer also diesen Vertrag schliessen kann, der möchte wohl auch der Diener dieses Sakraments zu nennen seyn. Nun kann zur Wesenheit des bürgerlichen Ehevertrags gewiß niemand mehr beytragen, als die sich verbindenden Ehepartheyen, weil diese, auch dazumal, wenn man von keinem Sakramente etwas wüßte, nur, durch ihre gegenseitige Entschliessung, dem bürgerlichen Vertrag das Daseyn geben. Folglich können auch nur diese Kontrahirende, als in deren gegenseitige Einwilligung die Wesenheit des bürgerlichen Ehevertrags besteht, die Diener dieses Sakraments seyn.

Vor dem trident. Kirchenrath hielt man die ohne Einsegnung des Priesters eingegangenen Eheverträge für gültig. Die Kirche läßt auch die neubekehrten unkatholischen Eheleute nicht neuerdings kopuliren, wie sie doch diesen die Firmung mittheilen läßt, da doch die Eheverträge dieser Bekehrten in der Gegenwart eines sonst von der Kirche zur Ausspendung der Sakramenten begueh-

migten Altarsdieners geschlossen worden sind. So sieht nun die Kirche dergleichen Ehen deswegen für ein Sakrament an, weil es unwahrscheinlich, höchst unwahrscheinlich ist, daß sie diese Bekehrten in dem Ehestande leben lassen würde, ohne ihnen jenes Sakrament mitzutheilen, welches doch für die christlichen Eheleute von dem Kirchenstifter selbst eingesetzet ward.

Und noch über alles unwahrscheinlicher ist dieses, daß der trid. Kirchenrath (Sess. 24. in decreto reform. matrim.) die heimlichen Ehen nur in Rücksicht eines bürgerlichen Vertrags sollte betrachtet, und sie also für gültig ausgesprochen haben; weil erstlich von diesem, ob jene Ehen als ein bürgerlicher Vertrag gültig wären, dazumal kein Zweifel aufgeworfen war; und weil zweytens dieser heilige Kirchenrath sich gewiß jenes Recht nicht zugemuthet, und zugeeignet hat, **welches doch dem bürgerlichen Staate ausschliessungsweise zustehet,** die Bedingnisse zu einem bürgerlichen Kontrakt zu bestimmen, oder einen bloß bürgerlichen Vertrag, im Vorfall eines Zweifels für gültig oder ungültig zu erklären.

Ferners wird in der k. k. Verordnung von Ehesachen §. 154. verstattet, die Ehe durch einen Bevollmächtigten zu schliessen, wenn die Vollmacht auf die Heurath einer bestimmten Person gerichtet ist, und dieselbe zu jener Zeit, da der Bevollmächtigte die Ehe schließt, nicht bereits widerrufen worden. Sollte nun auch in diesen Fällen die Kirche den auf solche Art vermählten christlichen Ehegatten die geistlichen Früchte des Ehesakraments nicht angedeihen lassen? Wie könnte sie aber dieses, wenn nach deiner Meinung der Priester der Diener des Ehesakraments ist, und wenn doch ein Theil der Kontrahenden dazumal, da der Ehekontrakt wirklich geschlossen wird, abgehet, und da doch wohl die Worte des Priesters bey der Trauung eben so auf die gegenwärtige

Braut-

Brautleute, wie die Lossprechungsworte auf die gegenwärtigen Sünder gerichtet seyn sollten? Hältst du aber jene Ceremonie, wenn die durch einen Bevollmächtigten schon vermählten Eheleute sich hernach dem Priester zeigen, von ihm eingesegnet werden, für das Wesentliche des Ehesakraments: dann läßt du gar zu, daß der Ehevertrag schon abgeschlossen sey, und weil unter den Katholischen der Ehevertrag zugleich das Ehesakrament ist, doch noch der Priester, wie zur Gültigkeit des Ehesakraments, also auch zur Wesenheit des von sich schon bestehenden Ehevertrags etwas beytragen kann.

§. 319.

Materie und Form des Sakraments der Ehe.

Die Materie eines jedweden Vertrags ist jene Sache, über welche man sich in eine gegenseitige Einwilligung einläßt. Jeder Vertrag bekömmt auch dazumal seine Wesenheit, oder Form, wenn die kontrahirenden Theile über die vorgeschlagene Materie ihre gegenseitige Einwilligung äussern. Eben so verhält sich die Sache mit dem Ehesakramente, als welches die Natur eines bürgerlichen Vertrags in sich einschließt (§. 317.). Die entfernte Materie desselben ist der Leib eines jedweden kontrahirenden Theiles; in der gegenseitigen Einwilligung, als durch welche einem jeden Theile ein von dem Naturgesetze gebilligtes Recht auf des andern Theiles Leib übergeben wird, besteht die nächste Materie des Ehesakraments. Da aber die genannte Einwilligung ohne Vortrag gewisser Worte, oder ohne Aeusserung gewisser Zeichen, durch welche sie ausgedrücket würde, nicht geschehen kann: so sind auch diese Worte oder Zeichen zugleich die Form dieses zu einem Sakrament erhobenen bürgerlichen Ehevertrags.

Obschon aber die Form aller Sakramente in gewissen Worten besteht (§. 138.): so läßt doch das Ehesakrament, welches als ein bürgerlicher Vertrag ohnehin nicht in allen Stücken der geistlichen Gewalt unterliegt, hierüber in soweit eine Ausnahme zu, daß hier, statt der Worte, das nämliche gebraucht werden kann, was die Worte, ihrer Gattung nach betrachtet, an sich selbst sind, nämlich Merkmale oder Zeichen innerlicher Gesinnungen. Die Schwierigkeit, daß man sich hier statt der Worte nur gewisser Zeichen bedienen könne, ist lange nicht so beträchtlich, als die Eingriffe, die der trid. Kirchenrath, nach der entgegengesetzten Meinung, auf die Rechte der bürgerlichen gesetzgebenden Gewalt gewagt hätte (vorherg. §.) bedenklich wären.

Privatentscheidungen machen hier noch keine völlige Wahrheit aus, wo man nur, in Ermanglung aller Gewißheit, sich um höhere Wahrscheinlichkeitsgraden umsehen kann. Es geschieht hier, was in andern ähnlichen Fällen zu geschehen pflegt, wenn die Kirche einige streitigen Punkte den Theologen nach den Gründen der Wahrscheinlichkeit beurtheilen läßt, nämlich man eifert für seine Meinung, und denkt dabey, man eifere für den Glauben J. Christi.

Die Meinung von dem Diener, von der Materie und Form des Ehesakraments, die hier vorkömmt, und die sich doch in der Natur desselben, als eines bürgerlichen Ehevertrags fußt, trägt zu gewissen Winkelehen gar nichts bey, wenn zur Gültigkeit des bürgerlichen Ehevertrags dasjenige für nothwendig angeführet wird, was hierüber die politische höchste Behörde verordnet, z. B.

§. 320.

§. 320.

Die Ehehinderniſſe.

Die Wichtigkeit der Eheverträge, und ihr Einfluß ſowohl auf das Beſte einzelner Familien, als auf die allgemeine Wohlfahrt des Staates fordert es, daß die geſetzgebende Macht gewiſſe Grundſätze beſtimme, nach welchen die Eheverträge abzuſchlieſſen ſind. Da nun das Eheſakrament die Natur eines bürgerlichen Ehevertrags in ſich einſchließt (§. 317.): ſo hängt auch die Beſtimmung dergleichen Grundſätze, inſoferne ſie den bürgerlichen Ehevertrag angehen, von der landesfürſtlichen Regierung ab. Die hierüber in öſterreichiſchen Staaten auf das weiſeſte beſtimmten Grundſätze laſſen ſich in folgende Ehehinderniſſe abtheilen.

Da man ſich in den Ehevertragsangelegenheiten einzig auf die k. k. Verordnung vom 16. Jän. 1783. zu richten hat: ſo gedenke ich die hierüber vorkommenden Sätze mit Anführung jener höchſten Verordnung zu erörtern, beſonders da die dort nicht ausgedrückte Vorfälle nicht mehr der Entſcheidung der Kaſuiſtik unterliegen. Denn da heißt es alſo:

„Die Ehe an ſich ſelbſt als ein bürgerlicher Vertrag (Kontrakt) betrachtet, wie auch die aus dieſem Vertrage herflieſſenden, und den Vertrag errichteten gegen einander zuſtehenden bürgerlichen Gerechtſame, und Verbindlichkeiten erhalten ihre Weſenheit, Kraft und Beſtimmung ganz und allein von unſern landesfürſtlichen Geſetzen: die Entſcheidung der hierüber entſtehenden Streitigkeiten gehöret alſo für unſre landesfürſtliche Gerichtsſtellen, §. 1. „ Und

„ Zum Beschlusse heben wir hiemit in Ehesachen alle über diesen Gegenstand bisher bestandenen Gesetze, für die künftigen Fälle gänzlich auf, und befehlen, daß bey der Entscheidung in Eheangelegenheiten einzig und allein diese Verordnung zur Richtschnur genommen und beobachtet werde. §. 37.„

§. 321.

Erstes Ehehinderniß: Minderjährigkeit.

„ Erstens sind zur Schliessung eines Ehevertrags nicht fähig Minderjährige, wenn sie nicht ihres eheleiblichen Vaters, oder in dessen Ermanglung des Großvaters väterlicher Seite Einwilligung darüber eingeholet haben. §. 3.„

„ Wenn jedoch Vater oder Großvater ihre Einwilligung versagen, und die Kinder nach einiger Zwischenzeit ihr Ansuchen einigemal fruchtlos wiederholet hätten, so verstatten Wir diesen, oder dem Theile, mit welchem die Ehe nicht zugelassen werden will, wie auch seinem Vater oder Vormunde, sich an die Gerichtsbehörde zu wenden. §. 4.“

Findet das Gericht nach Vernehmung des Vaters, oder Großvaters, die Ursache der Weigerung erheblich, so hat dasselbe das Gesuch auf eine den Umständen angemessene Art abzuschlagen. Könnten sie hingegen keine gründliche Ursache ihrer Weigerung anführen, so ist vorläufig zu versuchen, ob sie entweder durch gütliche Vorstellungen, oder einige ihnen eingeraumte Bedenkzeit zur Einwilligung zu bewegen sind. Wenn aber auch dieses nicht fruchtete, so hat das Gericht die Einwilligung von Amtswegen zu ertheilen; und soll eine unter diesen Umständen vollzogene Ehe nicht nur ihre vollkommene Gültig-

tigkeit haben, sondern auch den Kindern an ihren Rechten zu keinem Nachtheil gereichen. §. 5."

„Wenn im Gegentheil Minderjährige, ohne Einwilligung des Vaters oder Großvaters, oder wider deren ausdrückliches Verbot, ohne die Gerichtsbewilligung angesucht zu haben, oder wohl gar wider die gerichtliche Abweisung, sich in eine Ehe einlassen, so soll dieselbe wegen Abgang der vorgeschriebenen gesetzmäßigen Einwilligung ganz und gar ungültig, folglich ohne alle Wirkung seyn. §. 6."

„Woferne aber der Vater, oder Großvater väterlicher Seite zwar leben, das Gericht jedoch dieselben von der Vormundschaft, entweder gegen ihres darauf gethanen eigenen Verzichts, oder wegen eines wider sie streitenden Bedenkens auszuschließen, mithin einen andern Vormund zu bestellen befunden hat, so sollen die Kinder, nebst der Einwilligung des Vaters oder Großvaters, auch noch die Einwilligung des Vormunds einzuholen schuldig seyn. Sind diese in ihrer Meinung unterschieden, so soll das Gericht entscheiden. §. 7."

Zweytens: Wo Vater, und Großvater väterlicher Seite gestorben sind, können die minderjährigen Kinder ohne Einwilligung derjenigen, unter deren Obsorge sie stehen, sich nicht verehelichen. In einem solchen Falle aber soll es an der Einwilligung des Vormunds allein nicht genug seyn, sondern auch die gerichtliche Genehmhaltung angesuchet werden. §. 8."

„Wollte jedoch der Vormund weder selbst einwilligen, noch die Vormundschaftsbehörde angehen, so soll auf die im §. 4. erwähnte Art dem Minderjährigen selbst oder andern in dessen Namen freystehen, sich an die gedachte Behörde zu wenden, welche nach Vernehmung des Vormunds vorzukehren hat, was sie der Billigkeit gemäß findet §. 9."

§. 322.

Zweytes Ehehinderniß: Religionsunterricht.

Denn der k. k. Verordnung zu Folge „ sollen Ehen zwischen einem — der der christlichen Religion zugethan, und einem andern, der der christlichen Religion nicht zugethan ist, nichtig und ungültig seyn. §. 10."

§. 323.

Drittes Ehehinderniß: Der schon eingangene und noch dauernde Ehebund.

„ Ein Mann, der bereits mit einem Weibe, oder eine Weibsperson, die bereits mit einem Manne verheurathet ist, soll, so lange die Ehe bestehet, nicht befugt seyn, eine zweyte Ehe einzugehen. Würde eine solche zweyte Ehe dennoch geschlossen, so soll sie ungültig seyn. §. 11."

„ Wenn daher schon verheurathet gewesene Personen zur neuen Ehe schreiten wollen, so sollen dieselben, woferne der Tod des ersten Ehegatten an dem Orte, wo sie sich wieder vereheligen wollen, nicht allgemein kündig ist, zur zweyten Heurath nicht ehe zugelassen werden, bis sie den Tod des vorigen Ehegatten auf eine zu Rechte hinreichende Art bewiesen haben. §. 12."

§. 324.

Viertes Ehehinderniß: Blutverwandtschaft.

So erkläret diese höchste Verordnung „ Blutverwandte für unfähig, sich untereinander zu verehe-

li-

ligen. In der auf und absteigenden Linie soll diese Unfähigkeit fort und fort dauern. Unter Seitenverwandten aber soll sie sich nicht weiter erstrecken, als zwischen Bruder und Schwester, dann zwischen Bruder und seines Bruders, oder seiner Schwester Tochter, gleichwie auch auf die Heurath zwischen Schwester, und ihres Bruders, oder ihrer Schwester Sohn, und auf die Heurath zwischen Geschwisterkinder. §. 13."

„ Diese Unfähigkeit zur Ehe zwischen erstgedachten Seitenverwandten besteht ohne Unterscheid, nicht nur wenn die Brüder und Schwester von einem Vater, und von einer Mutter abstammen, sondern auch wenn sie bloß den Vater, oder bloß die Mutter gemeinschaftlich haben: auch nicht allein, wenn die Verwandtschaft aus ehelicher, sondern auch, wenn sie aus unehelicher Erzeugung ihren Ursprung hat (§. 14."

§. 325.

Fünftes Ehehinderniß: Schwägerschaft.

„ Auch die Schwägerschaft macht die zunächst verschwägerten Personen zur Ehe unfähig. Doch soll sich diese Unfähigkeit auf die nämlichen Personen beschränken, die in dem vorhergehenden §. 13. und 14. genannt sind: nämlich der Mann ist nicht befugt, die daselbst erwähnten Verwandten seines Weibs, noch das Weib die daselbst erwähnten Verwandten ihres Mannes zu heurathen. §. 15."

„ Woferne jedoch in irgend einem besondern Falle sehr wichtige Ursache vorhanden wären, welche eine Ehe zwischen Personen räthlich machen, deren Verwandschaft, oder Schwägerschaft die Verbindung hindert, dann muß

der

der Fall allzeit vorläufig Uns angezeiget, und nur erst noch von Uns erhaltenen Erlaubniß mag sich weiters darüber an das geistliche Gericht gewendet werden. Jene Verwandten und verschwägerten Personen hingegen, die Wir zur Schließung einer Ehe unter sich in diesem Gesetze nicht für unfähig erklären, können sich lediglich bey ihrem Bischofe dießfalls melden. §. 16."

§. 326.

Sechstes Ehehinderniß: **Entführung der Braut.**

„ Derjenige, so eine Weibsperson gewaltthätigerweise entführt, soll nicht befugt seyn, mit derselben eine gültige Ehe zu schliessen.

Wenn jedoch die Weibsperson, nachdem sie sich wieder auffer der Gewalt des Entführers befindet, denselben zu heurathen einwilliget, so soll dieser Ehe nichts im Wege stehen. §. 17."

§. 327.

Siebentes Ehehinderniß: **Ehebruch.**

Ebenfalls erklärt die höchste Verordnung „einen Ehebrecher und eine Ehebrecherinn für unfähig, mit einander eine gültige Ehe zu schliessen, woferne der von ihnen begangene Ehebruch, und der zwischen derselben geschlossenen Ehe gerichtlich erwiesen worden. §. 18."

§. 328.

§. 328.

Achtes Ehehinderniß: Ermordung eines Ehegatten.

„Nicht minder sollen, auch jene mit einander eine gültige Ehe einzugehen nicht fähig seyn, die dem ihrer Heurath im Wege stehenden Ehegatten des eines Theils ermordet haben; die Ermordung möge nun von ihnen selbst, oder von einem andern durch ihre Veranlassung vollbracht, und entweder mit beyderseitiger Einwilligung, oder auch nur von einem Theile, ohne Wissen und Willen des andern Theils verübet worden seyn. §. 19.“

§. 329.

Neuntes Ehehinderniß: Der geistliche Stand.

In Ansehen der in der katholischen Kirche mit dem Stande der Geistlichkeit, und mit den abgelegten Ordensgelübden verbundenen Unfähigkeit zur Ehe, läßt die höchste Verordnung nach dem §. 21. das bisher Bestehende unabgeändert.

§. 330.

Zehntes Ehehinderniß: Mangel hinlänglicher Einwilligung.

„Alles, was die Einwilligung verhindert, verhindert auch die Gültigkeit des Ehevertrags. Daher können diejenigen, die ihrer Vernunft beraubet sind, wenn sie nicht heitere Zwischenstunden haben, in welchen sie die Rechte und Verbindlichkeiten des Ehestandes einsehen, keine gültige Ehe schliessen.

Tauben und Stummen hingegen, die ihre Einwilligung durch Zeichen ausdrücken können, stehet zur Schließung der Ehe nichts im Wege. §. 24."

§. 331.

Eilftes Ehehinderniß: Irrthum.

„Ungültig ist auch der Vertrag der Ehe, wenn in der Person, in welcher die Ehe geschlossen worden, ein Irrthum vorgeht.

Ein in Nebensachen, oder in den Eigenschaften der Person vorgegangener Irrthum aber hindert die Gültigkeit des Ehevertrags nicht; es sey denn, daß die Eigenschaft die ganze Wesenheit der Person verändert, und daß von der einen Seite die zur Ehe gegebene Einwilligung darauf ausdrücklich beschränket, von der andern Seite aber diese Eigenschaft betrüglicherweise vorgegeben worden. §. 25."

§. 332.

Zwölftes Ehehinderniß: Schwangerschaft.

Ferners erweitert die höchste Verordnung das Ehehinderniß, auch auf den Fall, da eine Weibsperson zur Zeit der eingegangenen Eheverbindung von einem dritten wirklich schwanger seyn sollte, und dieser Umstand ihrem künftigen Ehemann keineswegs bewußt war, auch dieser, sobald er von der vorgängigen Schwangerschaft Beweise gehabt, bey Behörde die Anzeige macht, und darthun kann, vorher keine Wissenschaft davon gehabt zu haben. §. 26."

§. 333.

§. 333.

Dreyzehntes Ehehinderniß: Zwang.

„ Auch steht der Gültigkeit der Ehe entgegen, wenn die Einwilligung durch Furcht und Gewalt erzwungen worden; woferne nur die Furcht zu dem Ende, um die Einwilligung zur Ehe dadurch zu erzwingen, eingejagt, und auch so beschaffen war, daß eine Person, wie diese, welche die Furcht anführt, derselben nicht hat widerstehen können. §. 27. “

„ Das Befugniß, eine aus Irrthum, oder Furcht eingegangene Ehe als ungültig anzufechten, steht blos demjenigen zu, der in dem Irrthum versetzet, oder dem die Furcht eingejaget worden, keineswegs aber dem andern Theile, bey dem weder Irrthum, noch Zwang vorhanden war. Und selbst der Erstere soll mit keiner Klage wider die geschlossene Ehe weiter gehöret werden, wenn er nach entdecktem Irrthume, oder nach vorüber gegangener Furcht seine Einwilligung entweder ausdrücklich, oder durch freywillig fortgesetzte ehliche Beywohnung erneuert hat. §. 28. “

§. 334.

Vierzehntes Ehehinderniß: Abwesenheit des ordentlichen Priesters.

Nicht jede ausgedrückte Einwilligung ist zur Schliessung der Ehe für hinlänglich anzuerkennen, sondern die erwähnte höchste Verordnung schreibt „ zur Wesenheit dieses Kontrakts, und als ein zu dessen Gültigkeit **unumgängliches** Bedingniß vor, daß die beyderseitige Einwilligung zur Ehe in Gegenwart des Pfarrers, Pastors oder Popen, in dessen Pfarre

oder

oder Sprengel die Brautleute wohnhaft sind, und im Beyseyn zweener Zeugen ausgedrückt werde. §. 29."

Doch wird noch (ebend.) dem Pfarrer, und Pastor, oder Popen das Befugniß eingeräumt, daß sie statt ihrer, auch einen andern, um in seinem Namen bey Schliessung der Ehe gegenwärtig zu seyn, bestellen mögen.

„ Wo Bräutigam und Braut unter verschiedene Pfarrbezirke gehören, soll es an dem genug seyn, wenn die eheliche Einwilligung entweder vor dem Pfarrer, Pastor oder Popen des Bräutigams, oder vor dem Pfarrer, Pastor, oder Popen der Braut erkläret wird §. 30."

Hieher gehöret jenes, was den Seelsorgern bey angehenden Eheleuten in Ansehung des Religionsunterrichts obliegt. Dieß entwirft ein gewisser Schriftsteller auf folgende Art:

„ Eine der wichtigsten Pflichten, die das Amt eines Seelsorgers mit sich bringt, ist die Sorge, daß christkatholische Brautläute in den Wahrheiten der Religion ächt unterrichtet sind, ihren Glauben sowohl in seinen Geheimnissen als Sittenregeln genau kennen. Seelsorgern liegt ob, das Sakrament der Ehe zu ertheilen. Die Ehe als Sakrament darf keinen Hindernissen unterliegen, die den guten und Gott gefälligen Zustand der Person aufheben, die das Sakrament der Ehe verlangt. — Dieser christlichen Verfassung, in welcher sich angehende Eheleute befinden müssen, wenn sie diesen Stand antreten, streitet gewiß nichts mehr entgegen, als grobe sündhafte Unwissenheit in der Religion: es ist also klar, daß Seelsorger dieses Sakrament Leuten nicht ertheilen können, nicht ertheilen dürfen, die sich in so einer Unwissenheit befinden. —

Das heißt auch gar nicht neue Hinderniſſe ſchaffen, oder beſtimmen, es heißt nur die, welche Natur, Vernunft und Religion ſelbſt ſetzen, wegräumen helfen, nicht, ungeachtet dieſer Hinderniſſe das Heiligthum Hunden vorwerfen. Die weltlichen Behörden werden in die Ehe ſo lange nicht willigen, bis jedes geiſtliche Hinderniß gehoben iſt, welches dem Seelſorger zu entdecken, zu erkennen, zu heben obliegt. Er ſündiget ja nach der Wichtigkeit der Sache deſto ſchwerer, wenn er hierinnen leichter, nachläſſiger, als die weltliche Stelle verfährt, und verdienet nicht Seelſorger zu ſeyn, weil er für das Beſte gegenwärtiger und künftiger Seelen, für ein Glück, welches ſich auf eine Folge von Geſchlechtern erſtrecken kann, nicht ſorgt.“

§. 335.

Funfzehntes Ehehinderniß: Unterlaſſung der dreymaligen Aufkündigung.

„ Jede Ehe ſoll, bevor ſie geſchloſſen wird, in der Pfarrkirche der Brautleute an einem Sonntage oder gebotenen Feyertage zur Zeit der Predigt, oder wenn ſonſt das Volk hinlänglich verſammelt iſt, öffentlich aufgeboten (verkündiget) bey dieſer Verkündigung beyde Brautleute mit Tauf- und Geſchlechtsnamen, Geburtsorte und Stand deutlich bezeichnet, und dieſes Aufgebot (Verkündigung) noch an zween folgenden Sonn- oder Feyertagen wiederholet werden; damit ein jeder ein ihm etwan bekanntes, dieſer Ehe im Wege ſtehendes Hinderniß behörig zu entdecken, Zeit gewinne. §. 21.“

„ Gehören die Brautleute unter verſchiedene Pfarrbezirke, ſo ſoll die dreymalige Verkündigung in der Pfarr von beyden geſchehen: und hätte einer von den Brauts-

leuten sich in seiner dermaligen Pfarre noch nicht durch sechs Wochen aufgehalten, so soll die Verkündigung dazu noch in derjenigen Pfarre geschehen, unter welche er vorher gehöret hat. §. 32.

„ In ausserordentlichen Fällen jedoch, oder wo Gefahr auf dem Verzuge haftete, verstatten wir zwar den Partheyen, um die Nachsicht des dreymaligen Aufgebots (der Verkündigung) anzulangen; sie haben sich aber diesfalls immer an ihre weltliche Behörde zu wenden, der wir hiemit das Befugniß einräumen, in solchen Fällen die geberene Nachsehung zu ertheilen. §. 33. "

„ In allen Fällen, wo das Aufgebot (die Verkündigung) in mehr, als einer Pfarre zu geschehen hat, ist der Pfarrer, Pastor, oder Pope, in dessen Gegenwart die Ehe geschlossen werden soll, schuldig, sich das Zeugniß des auch in der andern Pfarr geschehenen Aufgebots geben zu lassen. Ohne Aufgebot (Verkündigung) aber soll sich kein Pfarrer, Pastor, oder Pope unter schwerer Strafe unterfangen, eine Parthey zu trauen (zusammen zu geben) wenn ihm nicht die von der weltlichen Behörde erhaltene diesfällige Nachsehung, oder im Falle es eine Militärperson ist, die von ihrem Regimente, Korps, oder sonst vorgesetzten Obrigkeit beygebrachte Erlaubniß schriftlich vorgezeiget worden. Eine ohne das vorgeschriebene dreymalige Aufgebot (die Verkündigung) oder ohne eine dießfalls erhaltene Nachsehung, oder endlich ohne gesetzmäßige Erlaubniß geschlossene Ehe ist gänzlich ungültig und nichtig .§. 34.

§. 336.

Sechszehntes Ehehinderniß: Unvermögenheit.

Fände sichs „ daß einer von den Eheleuten die wesentlichste Pflicht des Ehestands: nämlich die eheliche Beywohnung, wegen Unvermögenheit, nicht erfüllen könnte, so soll dem dadurch benachtheiligten Gatten das Recht vorbehalten bleiben, bey dem weltlichen Gerichte zu dem Ende Klage anzubringen, damit die geschlossene Ehe für ungültig erkläret werde. §. 37. "

„ Bey solchen Klagen nun soll das Gericht sich niemals daran genügen lassen, daß die von der klagenden Parthey angeführte Unvermögenheit des andern Theils von diesem gerichtlich eingestanden wird: sondern es muß die Wahrheit der angebrachten Unvermögenheit allzeit nach Verschiedenheit der Personen durch erfahrne Aerzte, Wundärzte, oder Wehmütter (Hebammen) untersuchet werden. §. 38. "

„ Finden sich bey dieser Untersuchung zuverlässige Zeichen einer fortdauernden Unvermögenheit, sie möge überhaupt, oder nur in Rücksicht auf den andern Ehegatten vorhanden seyn, so ist die Ehe für ungültig und nichtig zu erklären. Wenn aber durch die äusserlichen Zeichen sich nicht zuverlassig bestimmen läßt, ob die Unvermögenheit nur zeitlich, oder ob sie beständig und fortwährend sey, so sollen die Eheleute noch durch drey Jahre beysammen wohnen, und nach deren Verlaufe nur alsdann getrennet werden, wenn die Unvermögenheit bis dahin fortgedauert hat. §. 39.

„ Woferne sich hingegen entdecket, daß die Unvermögenheit nur zeitlich ist, und durch Anwendung schicklicher Mittel gehoben werden kann, so ist das Gesuch ab-

zuweisen. Eben so kann die Ehe nicht aufgelöset werden, wenn sich offenbarte, daß die Unvermögenheit nicht zur Zeit der geschlossenen Ehe vorhanden gewesen, sondern nur erst während der Ehe durch Krankheit, oder andere Zufälle verursachet werden. §. 40."

„ Wenn die Gültigkeit einer geschlossenen Ehe in Zweifel gezogen, jedoch der Ehevertrag gültig befunden wird, so sind die etwann eigenmächtig getrennten Eheleute zur häuslichen Gemeinschaft anzuhalten. Wird hingegen die Ehe für ungültig erkläret, so sollen Unsere Gerichte darauf bedacht seyn, damit die häusliche Zusammenwohnung zwischen den gewesenen Eheleuten aufgehoben, und alle verdächtliche Gemeinschaft vermieden werde. §. 41."

§. 337.

Der Vorfall einer wegen eines vorhanden Hindernisses ungültigen Ehe.

„ Wäre eine Ehe wegen eines zwischen den Eheleuten vorhandenen Hindernisses ungültig, dieses aber den Partheyen unbekannt gewesen, so soll dasselbe insoweit es möglich ist, allzeit in Geheim gehoben werden. In denjenigen Fällen aber, wo die Partheyen das vorhandene Hinderniß gewußt, dennoch aber die Ehe geschlossen haben, soll nicht nur die Ehe ungültig seyn, sondern die Partheyen sind nach Verschiedenheit des Standes auch mit einem dreyjährigen Arreste und Arbeit, oder mit einer andern angemessenen Strafe zu belegen. §. 42."

„ Sobald eine Ehe ungültig erkläret wird, hören auch zwischen den gewesenen Eheleuten alle aus dem Vertrage der Ehe entspringenden wechselseitigen Rechte und Verbindlichkeiten auf. Doch bleiben die etwann erzeugten Kinder

stäts

stäts unter der Gewalt des Vaters und muß, was zur Erhaltung und Erziehung derselben von beyder Theile Vermögen beyzutragen ist, alsogleich verhältnißmäßig bestimmet werden. Ueber alles dieses, gleichwie auch über die wegen Vorenthaltung des zugebrachten Guts, wegen des aus Anlaß einer ungültigen Ehe erlittenen Schadens, oder anderer hieraus entstehenden Ansprüche, haben Unsre Gerichte nach Recht zu erkennen. §. 43.„

§. 338.

Unauflöslichkeit des Ehevertrags.

„Wenn der Vertrag der Ehe auf die bisher verordnete Art eingegangen worden, so soll derselbe unauflöslich seyn, und dieses Band, so lang beyde Eheleute leben, unter keinem Vorwande getrennet werden können. §. 36.„

Diese Unauflöslichkeit des Ehevertrags entspricht dem göttlichen willkührlichen Gebote, denn da heißt es: Was Gott zusamm gefüget hat, soll der Mensch nicht scheiden Matth. 19, 6. Ein Weib, das mit einem Manne verheurathet ist, ist auch an das Gesetz gebunden, so lang der Mann lebt. Röm. 7, 2. Zu dieser Eigenschaft des Ehestandes unter Christen trägt auch dieß das Meiste bey, daß die christliche Ehe als eine Bedeutung der Vereinigung des Erlösers mit seiner Braut, der Kirche, anzuerkennen ist: denn dieß ist ein grosses Sakrament, —— in Christo und in der Kirche. (Ephes. 5, 32.).

Diesem Satze von der Unauflöslichkeit der Ehe steht jenes nicht im Wege, was Christus Matth. 19, 9. sagt: Wer sein Weib entläßt, ausser wegen eines Ehebruchs, und eine andere nimmt, der ist ein Ehebrecher. Denn

in der nämlichen Stelle heißt es: Wer die entlassene nimmt, ist gleichfalls ein Ehebrecher. Wie könnte jener ein Ehebrecher seyn, der die Entlassene nimmt, wenn zwischen der Entlassenen, und zwischen dem Manne, der selbe entläßt, kein Eheband mehr vorhanden wäre? Und wäre diese Stelle noch dunkel, so ist ja eine noch klärere vorhanden. Paulus sagt: Denen aber, welche im Ehestande sind, gebiete, nicht ich, sondern der Herr, daß sich das Weib von dem Manne nicht scheide. Wenn sie sich aber scheidet, daß sie ehelos bleibe, oder sich mit ihrem Manne wieder versöhne, und daß der Mann sein Weib nicht entlasse. 1. Cor. 7, 10.

Der Vertrag der Ehe entsteht freylich aus der wechselseitigen Einwilligung der Ehegatten, und könnte also, nach dieser Art seiner Entstehung, durch die wechselseitige Einwilligung der nämlichen Kontrahenden zum wenigsten zu seiner Zeit, wieder aufgehoben werden. Doch bleibt dieß eine blosse Möglichkeit; denn die beträchtlichsten Vortheile, die von unauflöslichen Ehen sowohl für das allgemeine Beste des Staats, als wie auch für die Wohlfahrt der Menschen überhaupt und insbesondere betrachtet, immerdar entspringen, z. B. die Erzeugung, und Erziehung der Nachkömmlinge, die gegenseitige Hilfe schon betagter Eheleute und s. w. verlangen noch immer die ununterbrochene Fortdauer des Ehebandes, und verursachen dahero, daß die Auflösung der Ehen, die nach der Natur eines Vertrages möglich wäre, doch in der That nicht vorgehen soll. So ist es bloß möglich, daß, gleichwie man sich, durch was immer für eine Einwilligung, als ein Mitglied zu einem Staat zugesellet hat, man sich auch, durch die Wiederrufung seiner Einwilligung von der nämlichen Gesellschaft wieder lostrenne. Doch fordern es die Vortheile, die den Bürgern von der bürgerlichen Gesellschaft zufliessen, daß dieselben auf jene Wiederrufung Verzicht thun. So ist es sogar eine bloße Mög-

lich-

lichkeit, daß ein jeder Mensch den andern auch in moralischen Angelegenheiten betrügen kann: herentgegen wird es, so lang Gott der Urheber des allgemeinen Menschensinnes ist, nicht geschehen, daß alle Menschen durch jene Meynungen, die zum allgemeinen Menschensinne gehören, zu einem Irrthume Anlaß geben.

Ist hiemit das Eheband so beschaffen, daß es zwar vermög seiner Entstehungsart aufgelöset werden kann, daß aber die Auflösung nur bloß möglich, in der That hingegen nicht auszuüben ist; so geschahe es auch nur wegen der Hartherzigkeit der Juden, daß Moses ihnen ihre Weiber zu verlassen erlaubte. Vom Anfange aber war es nicht (Matth. 19, 8.).

Und es geschieht eben nur aus wichtigsten Absichten, die Gewissensfreyheit tolerirter Religionspartheyen nicht zu kränken, wenn, in der k. k. Verordnung von Ehesachen, den Unkatholischen die gänzliche Trennung des Ehebandes in gewissen Vorfällen §. 50. eingestanden wird.

§. 339.

Wirkungen des Ehevertrags, als Sakrament betrachtet.

Wenn man die Ehe mit dem trid. Kirchenrath (Sess. 24. can. 1.) als Sakrament, oder als das betrachtet, für was sie, wenn sie unter Christen geschlossen wird, zu halten ist (§. 186.): so muß man ihr auch die Wirkungen eines von dem Erlöser eingesetzten Gnadengeheimnisses zugestehen. Dergleichen Wirkungen des Ehesakraments bestehen sowohl in der Verstärkung der heiligmachenden Gnade, wie auch in den wirklichen Gnaden, welche in diesem Sakrament, so wie in einem jedweden andern (§. 110.) dazu verliehen werden, um einen Endzweck, worauf das Sakrament abzielet, zu erreichen.

Diese wirklichen Gnaden, welche den Eheleuten durch das Ehesakrament zu Theil werden, zielen vermög des Endzweckes der zu einem Sakrament erhobenen Ehe, dahin ab, daß die christlichen Eheleute, gleichwie sie durch das Eheband zwey in einem Fleische sind (Matth. 19, 5.), auch in Christo ein Geist werden; daß sie sich, wie Christus die Kirche, seine Braut, liebt, keusch und aufrichtig lieben; die Schwachheiten des Mittheiles stark- und sanftmüthig ertragen; daß sie die Kinder, die ihnen der Himmel schenken wird, zur Aufnahme der Kirche als bürgerliche Christen, zum Besten des Staats als christliche Bürger auferziehen; die Begierlichkeit, dem Taufgelübde gemäß (§. 249.), einschränken, und die Trübsal des Fleisches (1. Cor. 7, 28.) mit Starkmuth bändigen, oder gelassen überstehen.

§. 340.

Die Wirkung des Ehesakraments, als bürgerlicher Vertrag, betrachtet

entdeckt sich dadurch, wenn man auf jenes sieht, worauf sich dieser Vertrag hauptsächlich beziehet. Nun beziehet sich dieser Vertrag hauptsächlich auf den von dem Naturgesetze gebilligten Gebrauch des Leibes der sich vermählenden Theile (§. 186.): so ist nun auch das Recht zu diesem Gebrauche, die so genannte **Ehegebühr**, die **Wirkung des Ehesakraments, als bürgerlicher Vertrag betrachtet.**

So ist das Recht, die gekaufte Sache zu dem, sonst von den Gesetzen gebilligten Gebrauche, nach Willkühr, anzuwenden, eine Frucht des Kaufvertrags. Und so übergiebt in dem Ehevertrage ein jeder sich vermählende Theil dem andern, mit dem er sich vermählet, seinen Leib, nicht zu einem jedweden, sondern zu demjenigen

Se-

Gebrauche, den das natürliche göttliche, dem Menschen in's Herz gedrückte Gesetz, aus der heiligsten Absicht, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen, billiget. Dieß entspricht der Gesinnung des Heidenapostels: **das Weib hat keine Macht über ihren Leib, sondern der Mann; imgleichen aber hat der Mann keine Macht über seinen Leib, sondern das Weib** 1 Cor. 7, 4.

Da entdeckt sich die Auflösung der Frage, die ein gewisser After philosoph aufwirft: warum nach der Formirung des Kreuzes bey der christlichen Trauung den Vermählten jenes erlaubt sey, was für sie kurz zuvor unerlaubt war. Nämlich auch jener verdiente den Galgen, der dem andern eine Sache von Wichtigkeit entfremdete; die er doch, wenn er sie kaufte, mit Recht besäß.

Wenn die Tugenden, die doch nur Geneigtheiten, oder durch öftere Uebung erlangte Fertigkeiten zur Vollziehung der Pflichten sind, eine Ursache, warum man etwas zu thun oder zu lassen hätte, oder die so genannten Titel einer Verbindlichkeit wären (§. 15.): so würde aus dem, was in diesem §. vorkömmt, auch zu behaupten seyn; 1.) daß die den Ehegatten, vermög der ihnen zustehenden Ehegebühr, erlaubten Handlungen der Tugend der Gerechtigkeit entsprechen; 2.) daß alle Handlungen oder Unterlassungen, welche von ihnen wider das vorhandene gegenseitige Recht begangen werden, ebenfalls der Gerechtigkeit zuwider sind; 3.) daß also alle Handlungen, die bey ledigen, oder nicht mitsamen verheuratheten Personen, aus Abgang des obbesagten Rechts, als ein untersagter Gebrauch des Erzeugungsvermögens, betrachtet werden müssen, auch mit der Tugend der Gerechtigkeit streiten; und 4.) daß die Tugend der Keuschheit, welche den gesetzwidrigen Gebrauch des eigenen oder des fremden Körpers untersagt, nichts als die Gerechtigkeit selbst, insofern die den willkührlichen Gebrauch des eigenen oder fremden Körpers niemand zugestehet, ausser denjenigen,

die sich das Recht zu dem genannten Gebrauche, durch einen ebenfalls in der Gerechtigkeit gegründeten Vertrag, mit einer dazu nicht verhinderten Person, gesetzmässig erworben haben.

Hier ist die Ursache zu suchen, warum die fleischlichen Sünden wider das Naturgesetz streiten, und also innerlich moralisch böse sind. Nämlich das uns in's Herz geschriebene Naturgesetz ermahnet uns durch die Sprache der Vernunft (I. Th. §. 92.); durch die Stimme des moralischen Gefühls (I. Th. §. 93.); durch den Ausspruch des allgemeinen Menschensinnes (§. 95.), daß jene freyen Handlungen, die sich auf den Gebrauch des Erzeugungsvermögens beziehen, nach den weisesten und heiligsten Absichten der Natur, oder ihres allgütigen Urhebers, nicht angebracht sind, so lang man kein von dem nämlichen Naturgesetze gebilligtes Recht auf einen dergleichen Gebrauch des eigenen und des fremden Körpers hat. Der Mangel dieses Rechts macht es hiemit, daß dergleichen Handlungen widerrechtlich vorgenommen werden, daß sie von und an sich sündhaft, oder innerlich moralisch böse sind.

§. 341.

Beyderseitige Pflicht der Eheleute in Betreff der aus dem Ehevertrage erworbenen Ehegebühr.

Aus dem Rechte, welches beyde sich vermählende Theile durch den Ehevertrag erhalten (vorherg. §.), entsteht die gegenseitige Pflicht, dem Anspruch des Andern auf sein Recht zu willfahren. So befiehlt es Paulus ausdrücklich: **Der Mann leiste dem Weib die schuldige Pflicht, imgleichen das Weib dem Manne.** 1. Cor. 7, 3.

Die Schuld, unter welcher diese Pflicht verbindet, wird desto schwerer, je leichter es geschehen kann, daß der durch die Verweigerung jener Pflicht in seinem Recht gekränkte Theil der Gefahr der Unenthaltsamkeit ausgesetzet wird, um welcher Gefahr zu entgehen der Apostel den Ehestand empfiehlt: **Wegen der Unkeuschheit habe ein jeder sein Weib, und ein jedes Weib ihren Mann.** 1. Cor. 7, 2.

So wichtig aber diese Pflicht ist, so läßt sie auch eine Ausnahme zu, nämlich in jenen Fällen, in welchen jene Pflichtausführung von dem Naturgesetze nicht gebilliget würde, und für welche hiemit die Ehegatten vernünftiger Weise nicht einwilligen konnten, z. B. wenn die Anforderung zu oft, zum Nachtheile der Gesundheit des Mittheiles, geschehen würde; wenn eine ansteckende Krankheit, die Lustseuche, zu befürchten wäre; wenn von dem Mittheile der Endzweck der Natur ausser Acht gelassen würde. Doch würde auch im letzten Falle derjenige Theil, der das thut, was er seiner Seits thun soll und kann, noch immer nach seiner Pflicht verfahren, wenn er fruchtlose Ermahnungen vorausgeschicket, und noch im Verweigerungsfalle die unangenehmsten Folgen zu befürchten hätte.

Zu dieser Ausnahme gehöret die Beschwerlichkeit der Geburt nicht, wenn dieselbe nicht ausnehmend gröſſer wäre, als sie bey allen Gebährenden zu seyn pflegt. Noch die Unbequemlichkeiten, Bemühung und Sorge Kinder zu erziehen. Zur Erduldung dieser Ungemächlichkeiten hat man sich durch den Ehevertrag eingestanden. Doch kann die Geburtsbeschwerlichkeit, die mit ausserordentlich gröſſern Schmerzen, mit der Lebensgefahr selbst verbunden wäre, auch die sonst billigste Anforderung, unbillig machen, wenn nur dergleichen Beschwerlichkeiten kein Vorwand einer in einem Starrkopf wohnhaften Einbildung ist.

Da in dem (§. 320.) angeführten Beschlusse der k. k. Verordnung alle bisher bestandenen Gesetze von Eheangelegenheiten aufhören: so gilt dieß auch von jenen Befugnissen, Kraft welcher man in den ersten zween Monaten die Ehegebühr zu leisten nicht verbunden wäre, und Kraft welcher auch jener, der mit einer Blutsverwandtin seiner Gattin einen Ehebruch begieng, die Ehegebühr nicht begehren, obschon leisten, könnte.

§. 342.

Pflicht der Eheleute zu einem gesellschaftlichen Leben.

Es würde eben so gewaltthätig wider das dem Mittheile zustehende Recht gehandelt seyn, wenn man denselben, durch eine Entfernung von ihm, ausser Stand setzte, von seinem Recht Gebrauch zu machen, als es widerrechtlich seyn würde, den Mittheil wider die vorhandene Pflicht (vorherg. §.) in dem Genusse seines Rechts zu kränken. Hier äussert sich nun die Pflicht, Kraft welcher die Ehegatten zu einem gesellschaftlichen Leben angehalten sind.

Diese Gesellschaft der Ehegatten ist nicht nur wegen des natürlichen Hanges zum gesellschaftlichen Leben angenehm, sondern an und für sich so heilig und nothwendig, daß durch dieselbe selbst die Verbindlichkeit, mit welcher ein Kind seinen Eltern anhängen soll, aufgelöset wird. Darum wird der Mensch seinen Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwey in einem Leibe seyn Gen. 2, 24.

Vermög dieses engesten gesellschaftlichen Lebens sind nun die Eheleute verpflichtet, nicht nur mitsamm zu wohnen, sondern die aufrichtigsten Herzensfreunde zu seyn, mit vereinigten Kräften ihren Wohlstand zu besorgen,

die

die Annehmlich- und Widerwärtigkeiten, die ihnen begegnen, untereinander zu theilen, und, so zu sazen, ein Herz und ein Sinn zu werden. Sie werden zwey in einem Leibe seyn.

§. 343.

Trennung der ehelichen Gesellschaft.

„Obwohl das Band der Ehe zwischen Eheleuten unauflöslich ist (§. 338.): so wird ihnen doch die Erfüllung der durch den Ehevertrag ihnen obliegenden Pflichten (vorherg. §.) nicht aufgebürdet, wo diese mit wichtigen Beschwerden verbunden ist. Für dergleichen Fälle werden in der höchsten Verordnung von Ehesachen folgende Maaßregeln zur genauesten Beobachtung vorgeschrieben:

„Wenn ein Ehegatte von dem andern gröblich mißhandelt, oder der Verführung zu Lastern, und verderbten Sitten ausgesetzet wird, ist dem beleidigten Theile vorbehalten, durch die gewöhnlichen Rechtswege Hilfe, und Sicherheit zu suchen. Eine Sönderung zwischen Eheleuten von Tisch und Bette aber soll in keinem Falle auf eine andere Art geschehen können, als wenn beyde Eheleute übereingekommen sind, getrennet zu wohnen; und wenn dazu noch beyde über den Antheil, den jeder zu behalten, oder zu empfangen hat, sich vorläufig einverstanden haben; ohne daß gerichtliche Untersuchung, oder richterlicher Spruch diesfalls Statt finden soll. §. 45. „

„Sind die Eheleute wegen alles dessen einverstanden, dann sollen sie, noch vor der Trennung, sich bey ihrer Obrigkeit oder Gerichtsstelle persönlich melden, und da, ohne daß sie, wessen sie miteinander übereingekommen sind, anzuzeigen nöthig haben, bloß versichern, daß beyde zur Trennung freywillig einstimmen, und mit den getrof-

troffenen Vorsehungen zufrieden sind. Um jedoch die Vervielfältigung solcher Trennung zu verhüten, soll die Obrigkeit, oder Gerichtsstelle derlei Eheleute nicht anders anhören, als wenn dieselbe zugleich ein schriftliches Zeugniß von ihrem Pfarrer, Pastor, oder Popen mitbringen. §. 46. „

„ Zu diesem Ende sollen beyde Partheyen, bevor sie sich der Absönderung wegen bei der Obrigkeit, oder Gerichtsstelle melden, sich an ihrem Pfarrer, Pastor, oder Popen persönlich wenden; diese aber sollen zu Wiedervereinigung solcher Eheleute nachdrückliche Vorstellung ihrer Gewissenspflicht, und sonst alle mögliche Mittel der Ueberredung versuchen, und nur dann, wenn diese Versuche fruchtlos sind, ihnen ein schriftliches Zeugniß ausstellen; daß sie diese ihnen auferlegte Pflicht erfüllet haben, daß sie aber die Trennung entweder wirklich für billig halten, oder daß sie: ungeachtet aller ihrer Bemühungen die Partheyen davon abzubringen, nicht vermocht haben. §. 47. „

„ Den auf solche Art getrennten Eheleuten steht zu allen Zeiten frey, gegen blosse Anmeldung bei ihrer Obrigkeit, oder Gerichtsstelle sich wieder zu vereinigen, und bleiben alle zwischen ihnen errichtete Heurathsverträge in voller Kraft. Wegen der erzeugten Kinder aber ist dasjenige zu beobachten, was §. 43. vorgeschrieben wird. §. 48. „ (§. 337.).

§. 344.

Wer in den Ehestand treten könne?

Wenn diese Frage nur ohne Einschränkung von der gültigen Eheschliessung aufgeworfen wird: so ist es leicht sie aufzulösen, wenn man saat, daß jener den Ehestand antreten, das Ehesakrament empfangen

gen könne, der von den erwähnten Ehehindernissen davon nicht abgehalten wird. Fragt man aber, wer sich in die Ehe, als einen bürgerlichen Vertrag, zu seinem, und des Staats vortheile, wie auch, als ein Sakrament, zu seinem gewünschten Seelennutzen einlassen könne; so kann man, nach Ueberlegung der Mühseligkeiten, der Beschwernissen, die mit der Ehe verbunden sind, nur dieß behaupten, daß jener des Ehestandes befugt sey, der voraussieht, daß er in demselben die höheren Verbindlichkeiten, die ihn zu seinem glückseligen Endzwecke bestimmen, vollziehen werde. Denn es heißt: **Wer seine Jungfrau verheurathet, der thut wohl; wer sie aber nicht verheurathet, der thut besser. Sie ist nach meinem Rathe, spricht Paulus, seliger, wenn sie also bleibt. Und ich halte dafür, daß ich auch den Geist Gottes habe.** 1. Cor. 7, 39. 40.

Daß man aber durch die Ehe, so wichtig sie ist, gleichwohl manchmal verhindert werden könne, höheren Verbindlichkeiten genugzuthun, erhellt aus der Schrift. **Wer ohne Weib ist**, sagt Paulus, **der sorgt für dasjenige, was des Herrn ist, wie er Gott gefalle.. Wer aber ein Weib hat, der sorgt für dasjenige, was der Welt ist, wie er seinem Weibe gefalle, und ist zertheilet. Ein Weib, das keinen Mann hat, und eine Jungfrau sorgen für das, was des Herrn ist, daß sie am Leibe und am Geiste heilig seyn; welche aber einen Mann haben, die sorgen für das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen.** 1. Cor. 7, 32.

Wie viele Schwierigkeiten haben die Eheleute zu überstehen, von denen der eheloſe Stand ganz und gar befreyet ist. Durch die unzertrennliche Gesellschaft der Ehegatten entdecken sich von beyden Seiten manche moralische

ralische Unvollkommenheiten, Eigensinn, Stärrigkeit, und andere widrige Gemüthsarten, die sich sonst auch in dem freundschaftlichsten Umgange nicht entdecken. In andern Gesellschaften läßt man immer an sich, wo nicht ein verstelltes, doch erzwungenes, nach den Regeln der Wohlanständigkeit gerichtetes Betragen sehen, man verhüllt nach Möglichkeit die Mängel, die einem ankleben; aber diese Maske legt man in der ehelichen Gesellschaft ab. Hier entdeckt sich alles das Fehlerhafte, was in einer nicht so vertrauten Gesellschaft verborgen blieb. Kann es da anders geschehen, als daß eine rechtschaffne Frau von einem widersinnigen, unartigen, unvernünftigen, sich dem Zorn und andern wilden Leidenschaften überlassenden Manne die widerwärtigsten Behandlungen auszustehen, oder zu erwarten; und daß auch ein sonst redlicher Mann von einer gähen, eigensinnigen, und einbilderischen Weibe häufige Unannehmlichkeiten zu erdulden habe? Diese Widerwärtigkeiten machen die Ehe zu einer Art der Hölle auf Erden, wenn der gekränkte Ehegatte auf den quälenden Gedanken verfällt, daß sein Pein so lange dauern wird, bis er seinen Mittheil zum Grabe tragen läßt.

Gesetzt aber, die Vereinigung der Gemüther sey bey den Ehegatten die einhelligste: kann denn auch diese Vereinigung nicht schon eine Gelegenheit zur Abweichung von der seligsten Bestimmung werden? Denn welche Stärke des Geistes wird da nicht erfordert, um dem Eindruck des Beyspiels seines vielleicht ehrgeizigen, eigennützigen, zur Pracht und Ausschweifung geneigten, aber immer geliebten, Herzensfreund zu widerstehen? Werden da die fremden Fehler des einen, die die Liebe verbirgt, verschönert, nicht bisweilen in das Gemüth des andern übergehen?

Die Erziehung der Kinder, der Früchte des Ehestandes, welche Beschwerlichkeit ist sie nicht für jenen, wel-

welcher der Bestimmung des Menschen, dem erhabenen Berufe des Christen nachdenkt! Ist es eine leichte Sache, den Kindern keine unordentliche Leidenschaft blicken lassen, die bösen Neigungen derselben zu mässigen, sie durch Unterricht und Beyspiel zu lehren, daß nur der Allmächtige der gewünschte Endzweck des Menschen ist, daß die Güter des Lebens nur als Mittel zu demselben zu suchen sind? Ist's eine leichte Sache ihre, ihnen von Gott anvertrauten, Zöglinge von den Eindrücken mannigfältiger Gegenstände bewahren, durch welche die heilige Taufgnade erlöschet, die Begierlichkeit aber erwecket, nnd lebhafter wird? Ist es leicht, denselben die heiligsten Gesinnungen einzuflössen, die dem Taufgelübde des Christens entsprechen?

Ist es vielleicht ein geringer Fehler, wenn die Eltern dem Staat unchristliche Bürger, der Kirche ausgelassene Christen erziehen? Diese übel erzogenen Kinder werden sich mit der Zeit auch vereheligen; allein da diese keine gute Erziehung hatten, so werden sie wieder ihre Kinder übel erziehen, und diese Kindskinder werden, aus dem nämlichen Mangel einer guten Erziehung, noch immer in einer ununterbrochenen Kette dem künftigen Menschengeschlecht übel erzogene Nachkömlinge überliefern. Kann man sich hier nicht wider die sämmtliche Nachwelt versündigen? Macht aber die Gefahr, so ein grosses Uebel zu beginnen, die doch immer auch in der Ehe der vernünftigsten Ehegatten anscheint, nicht eine wichtige Beschwerlichkeit des Ehestandes aus?

Welche Schwierigkeit äusseret sich nicht durch die nothwendige Sorge für den Unterhalt der anwachsenden Familie? Wird man sich nicht selbst zur Pein, wenn man dieser nicht nach Herzenswunsch aufhelfen kann?

Wenn man nun dergleichen Schwierigkeiten, die sich in dem Ehestande äussern, überdenkt, muß man da nicht gestehen, daß nur derjenige befugt sey, sich in den Ehestand zu begeben, welcher Stärke und Tugend genug besitzt, sich durch die Beschwerlichkeiten dieses Standes in der Ausübung höherer Pflichten nicht stören zu lassen, oder welcher sich in der Ehe eben so, wie in dem ehelosen Stande seiner glückseligsten Bestimmung nach zu kommen getrauet.

Wenn nun mit dem Ehestand so viele Beschwerlichkeiten verbunden sind, und wenn man im ledigen Stande seliger, als in der Ehe ist (1. Cor. 7, 39.): warum spottet man denn der betagten Junggesellen und Jungfrauen? Wenn sich nun manche, um jenem Spott nicht ausgesetzt zu seyn, sich in eine unglückliche Ehe verbindung einlassen, was sie doch nicht thäten, wenn man den ledigen Stand nach seinem Werth schätzte: hat man da an der fremden Thorheit keinen Theil?„ Ein dergleichen Spott ist allgemein.„ Aber er entsteht aus den einzelnen Spöttereyen.—

§. 345.

Nöthige Vorsicht für jene, die sich zu vereheligen gedenken.

Die Wichtigkeit des Ehestandes, der mit so bedenklichen Schwierigkeiten verstricket ist (vorherg. §.); und die Unauflöslichkeit desselben (§. 207.) machen es höchst nothwendig, daß derjenige, der sich zu diesem Stand entschließt, hierinnfalls mit möglichster Vorsicht zu Werke gehe. Er muß dahero

1.) Bedenken; ob er die Pflichten und Beschwerlichkeiten dieses Standes ertragen wolle und könne?

2.)

2.) Ob sich auch dieß von der Person, auf welche seine Auswahl fiel, vernünftiger Weise, erwarten läßt. 3.) Ob diese jene Eigenschaften besitzt, die man in seinem vertrautesten Herzensfreund anzutreffen wünscht. 4.) Ob die Vergnügungen, die einem dieser Stand anbietet, so beträchtlich sind, daß man ihm die Zufriedenheit des ehelosen Standes opfern soll. 5.) Ob Gottseligkeit und Tugend der Hauptzug in dem moralischen Charakter des gewählten Theiles sey; denn obschon Vermögen, Schönheit, Verstand unter die Beweggründe einer hier vorzunehmenden vernünftigen Wahl gehören, so ist doch jenes hier besonders zu erwägen, was die Schrift sagt: **Wer ein frommes Weib findet, der hat was Gutes gefunden, und er wird von dem Herrn ergötzet** Spr. 18, 22. 6.) Ob der vorhandene Abstand zwischen beyden Personen am Vermögen, Neigungen, Stand, Alter nicht vielleicht als die zureichende Ursache eines Misvergnügens zu befürchten ist.

Zu der nämlichen Vorsicht gehöret es, hierüber den Rath eines einsichtsvollen Freundes einzuholen. Für einen solchen Freund muß man aber nicht jenen erachten, der in dieser Angelegenheit nur auf etwelche günstige Umstände des flüchtigen Lebens sieht, und dabey das Verhältniß, in welchem man gegen das höchste Wesen steht, in diesem Geschäffte ausser Acht läßt.

Letztlich muß sich die hier anzuwendende Vorsicht dahin erstrecken, damit man dieß Unternehmen mit Demjenigen anfange, von dessen Segen und Güte des Menschen zeitlicher und ewiger Wohlstand abhängt. Denn **ein verständiges Weib kömmt von dem Herrn** (Spr. 19, 14.). Sollen aber diejenigen, die sich zu verheurathen gedenken, nicht verbunden seyn, einen christlichen Wandel zu führen, um sich jenes göttlichen Segens würdig zu machen? Sollen sie nicht auch des-

wegen schon alle unzüchtigen Handlungen, Neigungen und selbst den Schein derselben vermeiden, um sich nicht zu einer glücklichen Ehe ungeschickt zu machen, um ihrem Glücke nicht selbst im Wege zu stehen?

„Man empfängt ja in dem Ehesakrament die sakramentalische Gnade, die zur verdienstvollen Ueberstehung der in diesem Stande vorfallenden Beschwerlichkeiten abzielet. „

Ja! aber die Gnade Gottes nimmt diese Beschwerlichkeiten nicht weg: so wie die Taufgnade die Begierlichkeit nicht auslöscht (§. 247.). Hat man aber keine Ursache, auf jene Beschwerlichkeiten eines Standes, die man zwar mit der Gnade überwinden kann, doch so, daß noch immer unsre Mitwirkung erfordert wird, besonders bedachtsam und vorsichtig zu handeln?

„Nach solchen Betrachtungen, wenn sie mit Ernst vorgenommen würden, könnten viele vom Heurathen abgeschreckt werden. „

Nicht so! Es würden sich nur wenigere zu einer unglücklichen Ehe entschliessen. Sollten aber doch wenigere Ehen geschlossen werden: so würden, wenn jene Betrachtungen dazu etwas beytragen, gewiß, ja ganz gewiß nur wenigere unglückliche Ehen geschlossen.

Anhang.

Anhang

von Ceremonien und Sakramentalien.

§. 346.

Ceremonien

sind äusserliche gottesdienstliche Handlungen, die von der Kirche zur würdigen Ausspendung der Sakramenten eingesetzet, oder verordnet worden sind. Darüber erkläret sich der trid. Kirchenrath auf folgende Art: **Wer da sagt: daß man die in der Ausspendung unsrer Geheimnisse rechtmässig angenommenen Gebräuche verachten, oder ohne Verbrechen nach Willkühr auslassen könne, der seyn in Bann** (Sess. 7. Can. 13.).

Die Ceremonien sind folglich ein Antheil des äusserlichen Gottesdienstes, und verdienen aus erheblichen Ursachen unsre Werthachtung. Durch sie wird 1.) die Erhabenheit der Geheimnisse der Religion empfohlen und die Würde derselben sichtbar dargestellet. 2.) Durch sie wird Andacht und Anmuthung, wie durch andere äusserliche religiöse Handlungen gegen den Anbethungswürdigsten erweckt; 3.) die Kenntniß der Glaubensgeheimnisse befördert; und 4.) diese Kenntniß dem Gedächtniß lebhaft eingeprägt. 5.) durch sie charakterisiren sich die Gläubigen in der einförmigsten Weise Gott zu dienen; und sie sind 6.) selbst eine Art der immerwährenden Glaubensbekenntniß.

Was ärgerest du dich aber, daß dieser Theil des Gottesdienstes in lateinischer Sprache vorgetragen wird,

da doch 1.) diese Sprache, weil man sie nach Regeln lernet, keiner Veränderung, wie andere Sprachen, unterliegt, und also, zur Beybehaltung der einhelligsten Einförmigkeit, vor anderen Mundarten die geschickteste ist; 2.) da auch der Mangel der Sprachkenntniß bey dem Volke mit öfterer und ausführlicher Unterweisung in der Bedeutung dieser religiösen Handlungen, die der trid. Kirchenrath (Sess. 22. can. 13.) ausdrücklich vorschreibt, leicht und reichlich ersetzet werden kann; und da auch 3.) dadurch, daß diese Geheimnisse in jener Sprache vorgetragen werden, deren Kenntniß nicht allgemein ist, immer eine Ehrfurcht gegen das göttliche Geheimnißvolle, das hier vorgeht, beybehalten, ernähret wird.

Manchen sich weis dünkenden Köpfen misfällt das Willkührliche, das bey religiösen Ceremonien unterläuft. Wenn nun aber dieß Willkührliche von einer Kirche verordnet wird, deren untrügbaren Leitung ich mich anvertrauen kann (die mich betrügen kann, wie jedwede, die kein Creditiv ihres Urhebers oder Beförderes aufzuzeigen hat, ist meines Zutrauens nicht werth) die gewiß auf das Heilsame ihrer Bekenner Bedacht nimmt: und willkührliche Zeichen mit heiligsten Bedeutungen verbindet: dann müßte ich kein Schätzer meiner Religion seyn, wenn mir da das Willkührliche nicht schon religiös würde. Wie viel Willkührliches unterläuft nicht in jenen Ceremonien, mit denen man bey vorfallenden Feyerlichkeiten einen Grossen verehret: und du zeigest doch nur deine Philosophie in Anbetracht der Verehrung des Größten! Die Wohlanständigkeit, wie viel Willkührliches gebietet sie nicht? Und du schämest dich doch nicht, dich ihren Gesetzen zu unterwerfen. Warum liegst du nicht beym Tische, bey dem andere Ehrliebende sitzen? Warum räumest du dem, welchen du ehren willst, die rechte Seite ein?

Siehst

Siehst du nicht, daß du dich wider die Wohlanständigkeit, die doch von der Moralphilosophie der Gesitteten empfohlen wird, als Feind erkläreſt, wenn du wider das Willkührliche des religiösen Ceremoniels zu Felde zieheſt?

§. 347.

Sakramentalien

neunet man gewisse Weihungen und Segnungen, dergleichen in der Kirche, schon von ihrem Anbeginn, gebräuchlich waren. Von diesen hat man nach der Pastoral des Gelehrtesten H. Pittroffs folgendes zu merken:

1) Daß sich die Kirche in allen diesen Segungen auf den Satz des Apostels (1. Tim. 4, 4. u. 5.) gründe: Ein jedes Geschöpfe könne durch das Wort Gottes, und Gebethe geheiliget werden. 2.) Daß dieselben in den Meynungen der Gläubigen nichts neues sind. Chrys. (Hom. 1. in 1. ad Tim.) sagt: Das Kreuzzeichen sey ein bewährtes Heilungsmittel: man drücke es auf, segne, gege Gott die Ehre: so werde alle Unreinigkeit bald weichen. Cyrillus (Catech. 3.) beweiset dieß aus dem Gegensatz: Eine gesunde Speise wird unrein, wenn man darüber den Teufel ruft: so wuß wohl das Wasser rein werden, wenn man Gott darüber anruft. 3.) Daß man sich davon keine unfehlbare Wirkung zu versprechen habe; a) weil sie keine andere Kraft haben, als die aus dem Gebethe erwächst — b) Weil sie keine praktische Zeichen der Gnade sind, wie die Sakramente; da bey ihnen das meiste auf den persönlichen Verdienst der Anwendung ankömmt. Das Zeichen Christi vertreibt den Vertilger, sagt Augustin (T. 50. in Joan.) wenn sich

unser

unser Herz zuvor dem Seligmgcher öffnet. c) Weil sich Gott die Wege seiner Vorsicht durch unzeitiges und schädliches Begehren nicht verrücken läßt. 4.) Daß ihr rechtmässiger Gebrauch nicht ganz ohne Nutzen sey: a) Weil er das Gemüth zu allerhand Vorstellungen der Glaubenszeichen erhebt. b) Weil er einfältige Gemüthe zu löblichen Andachtsgesinnungen reizet. c) Weil er ein gewisses Vertrauen auf die Kraft des Namens Gottes und der Verdienste Christi einflösset; welches, wenn es demüthig und erkenntlich ist, niemals, wenigstens ohne inwendigen Vortheile abläuft (Jak. 1, 6.).„

„ Man kann, spricht der freymüthige Verfasser vom Verdienste, die Denkungsart unsrer Zeiten den Innbegriff solcher Ausspräche nennen, nach welchen die nützlichsten Sachen für unbrauchbar erkläret werden, weil man einen Mißbrauch dabey entdecket hat. Dem gemeinen Manne würde es nicht einfallen, um eines solchen Mißbrauches willen, den er längstens auch gesehen hat, die ganze Sache zu verwerfen: aber Leute, die nicht zum Pöbel gehören, haben es zu dieser Feinheit im Schliessen gebracht, und ihr den Namen Philosophie gegeben. „

Ende des ersten Bandes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Verbesserungen

S.	Z.	
13	17	der Wesenheit nach.
17	6	so ist es nun.
48	3	einiger.
59	10	vor andern.
61	4	jener.
63	6	Wie? jener.
64	3	gedenken.
69	10	von unten: uns durch
72	14	durch seine Einsetzung dem Staat.
73	1	als ein.
77	4	v. u. der Ausspruch.
86	1	daß dieselbe.
91		vorletzte Z. noch nichts zur Sache.
107		vorl. Z. wider.
114	1	Verfalle gemindert.
116	13	was gesetzmässig.
118	5	v. u. wegen Gott den.
119	18	uns das.
120	13	v. u. die aus
123	13	v. u. aber dem.
130	6.	v. u. rechnen könne, läßt.
155	6	eine Ausnahme vergönnet.
173	16	könnten.
179	9.	v. u. (S. 105.).
182	8	daß dieser.
192	1	Wer aus.
202	10	(S. 69). u. Z. 11. (S. 67.)
224	12	dich undankbarer,
226	13	als keine Bewegursache.
237	14.	v. u. der Gott.
240	3	v. u. durch die in die Sinne.
248	7.	v. u. (S. 35.)
459	4	v. u. zu verläßig besser
261	10	Allgütigen.
262	12	so reizen.
263	9.	die nie genug.
272	14.	allgütige.
278		letzte Z. heimlichen.
282	6	ausnehmende.
299	6	oder man will.
	7	will man nun.
	10	warum man.
330	3	(S. 79.).
	9.	(S. 89.).
336	6	v. u. (S. 6.)
344	9	v. u. nicht rührete.
347	5	v, u. in Betracht des Mitwoche und des
348	8	(S. 83.).
351	3	v. u. schwer Beschäftigten.
364	9	v. u. Weihe.
368		vorl. Z. sich mehr aus.
374	r	des Teufels was sollts wohl diese.
376	5	damals.
393	6	(S. 39.)
397	8	: um ein
414	12	v. u. endlichen
419	9	v. u. Van = Espinischen
421	14	v. u. derer
428	10	dem Sünder.
472	7	v. u. von den.
	u. 6	v. u. bey dem

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmiedel, Theodor

Die von der geoffenbarten Religion unterstützte Moralphilosophie oder Moraltheologie nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung, zur Bildung Gott und dem Staat ergebener Bürger
Bd.: Erster Band

Wien 1787

Mor. 894-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10597329-0
VD18 80015182